1955 Vol. I. - 1

REVUE
DES
ÉTUDES AUGUSTINIENNES

REVUE TRIMESTRIELLE



8, Rue François Ier
PARIS (VIIe)

Publiée avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique

43738

v. 1
1955

REVUE
DES
ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Directeur : ALBERT C. DE VEER, A. A.

La REVUE DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES est la continuation, sous un autre titre et sous un autre format, de l'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE.

Depuis le début de l'année 1955 la Maison LETHIELLEUX, 10, rue Cassette, Paris 6e, n'est plus éditeur ni administrateur de la **Revue des Etudes Augustiniennes.**

Pour tout ce qui concerne la Rédaction et l'Administration de la Revue prière de s'adresser aux

ETUDES AUGUSTINIENNES
8, Rue François 1er, PARIS 8e

RÉDACTION - ADMINISTRATION

« Études Augustiniennes »

8, rue François-Ier
PARIS (VIIIe)

Prière d'envoyer *exclusivement* à cette adresse la correspondance concernant la Revue, les abonnements, les envois de Revues d'échange et du Service de Presse.

Prix d'abonnement : France, 1.250 fr. – Étranger, 1.500 fr.

Pour tous les versements adresser le montant à Paris : C. C. 10.859-29. — FOLLIET Georges, 8, rue François Ier, PARIS (VIIIe).

1955 Vol. I — 1

REVUE
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

La Conscience de la Charité Fraternelle d'après les *Tractatus in Primam Joannis* de saint Augustin

Les dix sermons de saint Augustin sur la *Prima Joannis*[1] prononcés à Hippone au printemps 415[2], sont une longue et poignante exhortation à la charité fraternelle[3]. Au moment où les Donatistes, en foule, reviennent à l'unité[4], nul sujet ne semble plus actuel à l'évêque. Une admirable théologie de l'amour mutuel est esquissée dans ces *Tractatus*. La présenter en son ensemble demanderait tout un ouvrage. Qu'il nous suffise d'en souligner un des aspects. A plus d'un titre, il intéressera peut-être augustinisants et théologiens. Il s'agit de la question, fort débattue, de la conscience que nous pouvons avoir de la charité fraternelle : le chrétien peut-il être sûr d'aimer ses frères ? Si oui, de quelle manière ? Et jusqu'à quel point ?

Voici comment Augustin est amené à aborder semblable problème devant les bonnes gens d'Hippone. Faisant sienne la parole de saint Jean : « Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en actes et en vérité » (*Ep. Joan.* 3,18), il précise les actes d'une charité fraternelle, qui ne se paie pas de mots. Aimer ses frères, c'est être prêt à donner

1. Ces sermons se trouvent dans la Patrologie Latine de Migne, t. XXXV. Pour faire court, nous donnons les références à ces sermons par trois chiffres arabes seulement : le premier indique le sermon, le second correspond au paragraphe de ce sermon et le troisième à la colonne de P.L. XXXV.

2. Nous adoptons la chronologie fixée par le regretté Père Le Landais, *Etudes augustiniennes* Paris, 1953, p. 9-95.

3. C'est le but que s'assigne Augustin — il n'en fait pas mystère — dès le premier *Tractatus* (*Prologue*, 1977-78).

4. Cf. Le Landais, *op. cit.*, p. 72-80.

sa vie pour eux, à l'exemple du Christ. Un chrétien se sent-il incapable de cette charité suprême ? Qu'il commence par assister de ses biens les indigents. Nourrissant cette charité naissante de la parole de Dieu et de l'espérance de la vie éternelle, il deviendra capable de donner pour ses frères sa vie même[5]. Assistance des pauvres, sacrifice de sa vie, telles sont donc les œuvres qu'Augustin exige de celui qui aime ses frères.

Cet enseignement ne laisse pas d'échappatoire. Il ne semble pas soulever de difficulté théologique particulière. Pourtant l'évêque pense immédiatement aux Donatistes et c'est leur attitude qui lui fait poser le problème de la certitude de la charité. Car, déclare-t-il (6,2, 2019-2020), faire des aumônes, se dévouer jusqu'à la mort pour ses proches, certains le font, qui n'ont nulle charité fraternelle. Puisqu'il en est ainsi, comment nous assurer que nos actes sont inspirés par une charité authentique ? « Interroge ton cœur », répond saint Augustin. « Si l'amour fraternel s'y trouve, poursuit-il, sois en sécurité ».

Tels seront les trois développements de cet article : l'équivoque des œuvres, l'interrogation du cœur, la sécurité qu'on en peut retirer,

I. — L'ÉQUIVOQUE DES ŒUVRES

Faire des aumônes, donner sa vie même, beaucoup le font qui n'ont nul amour fraternel. Telle est la constatation qui s'impose au prédicateur (6,2, 2019). A-t-il besoin d'ajouter que ce sont les Donatistes ? Une phrase, un peu plus loin, les nomme presque : *Si pro fratribus animam ponerent, non se ab universa fraternitate separarent* (6,2,2020). Dans le parti de Donat le Grand, on fait l'aumône, on est prêt à affronter la mort et, en l'absence de persécuteurs, on se la donne au besoin : *Quærite ibi, et videbitis multos multa tribuere pauperibus ; videbitis alios paratos ad suscipiendam mortem, ita ut desistente persecutore, seipsos præcipitent (ibid.)*. Les faits sont là et Augustin ne cherche pas à les nier. Il reconnaît publiquement que beaucoup de schismatiques « font la charité » et largement : *Videbitis multos multa tribuere pauperibus (ibid.)* : la répétition de l'adjectif *multus* est bien significative.

Mais derrière ces belles apparences, que se cache-t-il ? Non la charité, mais la jactance : *Potest esse manifestius opus, quam tribuere pauperibus ? Multi hoc jactantia faciunt, non dilectione. Potest esse majus opus, quam mori pro fratribus ? Et hoc multi volunt putari se facere, jactantia nominis comparandi, non visceribus dilectionis (ibid.)*. Est-ce vraiment possible ? *Potest quisquam (hæc opera) facere sine charitate ? Potest (ibid.)*. Saint Paul déjà envisageait ce cas : « Quand je distribuerais tous mes biens en

5. 5, 4, 2014 ; 5, 12, 2018-2019 ; 6, 1, 2019.

aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (*I Cor.* 13,3). S'il en est ainsi, les œuvres sont singulièrement sujettes à caution ; nul, en les multipliant, ne peut être assuré d'avoir la charité fraternelle.

C'est à cette même conclusion qu'aboutit un peu plus loin le prédicateur en parlant des œuvres de l'orgueil. Il vient de faire un long *excursus* sur l'orgueil. Ce lui est une occasion d'attirer l'attention des fidèles sur les actions des orgueilleux. Là encore, la polémique antidonatiste est évidente et ce développement, un peu en marge du texte johannique, est appelé par elle. *Videte quanta opera faciat superbia* (8,9 2040) : remarquez tout ce qu'accomplit la superbe. Non seulement elle est très active, mais ses actions sont étonnamment semblables à celles de la charité : *Ponite in corde quam similia facit, et quasi paria charitati (ibid.)*. Qu'on en juge plutôt ! La charité nourrit les affamés ? L'orgueil en fait autant. La charité habille les indigents ? Pareillement l'orgueil. S'agit-il de jeûner, d'ensevelir les morts, d'accueillir les gens sans abri ? Tout cela, l'orgueil l'accomplit tout comme la charité. Il va même jusqu'à affronter, lui aussi, le martyre. Ce ne sont donc pas les œuvres qui permettent de discerner charité et orgueil : *In operibus non discernimus* (8,9, 2041).

De ces deux textes (6,2 et 8,9) se dégage donc une conclusion : il ne faut pas se fier aux apparences, à des attitudes identiques peuvent correspondre des actes très différents. Ce thème est décidément cher à l'évêque, puisqu'il va l'aborder encore trois fois dans l'*In Primam Joannis*

Le premier de ces passages rapproche de manière aussi saisissante qu'inattendue Dieu le Père et Judas. L'exégète vient de citer ce verset de l'Épître aux Romains : *Filio proprio non pepercit (Deus), sed pro nobis omnibus tradidit eum* (*Rom.* 8,32). Jouant sur le verbe *tradere*, il poursuit : *Ecce Christum tradidit Pater, tradidit Judas ; numquid non quasi simile factum videtur* (7,7,2032) ? Et il renchérit. Non seulement le Père a livré son Unique, mais celui-ci s'est livré lui-même à la mort, au témoignage de saint Paul (*Gal.* 2,20). Ainsi : *Facta est traditio a Patre, facta est traditio a Filio, facta est traditio a Juda ; una res facta est* (7,7, 2032). Le Père et Judas n'ont fait qu'une seule chose : l'un et l'autre ont livré le Christ. Pourtant quelle différence entre ces deux manières de livrer le Fils ! *Hoc fecit Pater et Filius in charitate ; fecit autem hoc Judas in proditione* (7,7,2033). La comparaison, on le voit, est singulièrement osée. Augustin n'a pas craint cependant de l'employer assez, souvent[6]. Chaque fois, il invoque les mêmes textes scripturaires, pour justifier le parallèle. Mais celui-ci n'est pas présenté constamment de la même manière. Aussi est-il intéressant de comparer les lignes de 7,7 présentées ci-dessus, avec les passages qui s'en rapprochent. On s'aperçoit

6. *In Joan.* 62, 4, 1802-1803 ; *In ps.* 65, 7, P.L. 36, col. 793 ; *In ps.* 93, 28, P.L. 37, col. 1214-1215 ; *Serm.* 301,5, P.L. 38, col. 1383.

alors que c'est dans notre *Tractatus* que le sujet est traité avec le plus d'ampleur. Ailleurs, l'accent est mis surtout sur le bienfait que Dieu a tiré du crime de Judas, ou encore sur les buts diamétralement opposés que se proposaient le Père et le traître. Ici, Augustin a voulu mettre surtout en évidence l'apparente similitude des deux actions.

Le même souci se manifeste dans deux autres développements des sermons sur la Première Épître. Dans l'avant-dernier *Tractatus*, le prédicateur explique qu'il y a deux craintes de Dieu, l'une que bannit la charité (*Ep. Joan.* 4,18), l'autre qui demeure *in sæculum sæculi* (*Ps.* 18,10). Pour illustrer sa pensée, il prend un exemple, celui de deux épouses dont le mari est absent (9,6,2049). L'une est adultère, la seconde fidèle. Toutes deux craignent : la première redoute le retour inopiné de son époux, la deuxième a peur qu'il ne revienne plus et l'abandonne. Il s'agit donc de deux craintes fort différentes. Pourtant, demandez-leur à toutes deux : *Times virum* ? Elles répondront en chœur : *Timeo (ibid.)*. Leurs paroles sont identiques, alors que leurs dispositions sont toutes différentes : *Una vox, sed diversus animus (ibid.)*. On ne sera fixé qu'en demandant à chacune pourquoi elle craint.

Et s'il s'agit de la foi, et non plus de la crainte, les paroles sont également ambiguës. Pierre déclare au Christ : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (*Mt.* 16, 16). Mais les démons ne disent pas autre chose : « Nous savons qui tu es, le Fils de Dieu[7] ». L'apôtre prononce ces paroles avec amour et les démons sans amour, mais de part et d'autre, le langage est identique.

La convergence de ces cinq textes est extrêmement frappante. Charité et jactance, amour et orgueil font les mêmes choses. Judas le traître et Dieu le Père livrent tous deux Jésus à la mort. Une foi et une crainte de Dieu dépourvues de charité tiennent le même langage que la foi et la crainte brûlantes d'amour. Dans chaque cas, l'apparence est la même. Et pourtant les actions accomplies sont foncièrement différentes, puisque l'intention n'est pas identique : *Diversa... intentio diversa facta facit* (7,7,2033).

Pourquoi cette insistance, de la part d'Augustin, à montrer que des actions diamétralement opposées peuvent avoir même apparence extérieure ? A cause des Donatistes. Les deux premiers passages (6,2 et 8,9), nous l'avons vu, trahissent manifestement cette orientation. Les schismatiques faisaient les mêmes œuvres que les Catholiques. Chez eux, on pouvait trouver toutes les bonnes œuvres : assistance des indigents sous toutes ses formes, et même virginité. Ils se glorifiaient de compter des martyrs parmi leurs adeptes. Certains forcenés n'avaient-il pas imaginé de se tuer en se jetant dans le vide, pour s'attribuer une auréole dont

7. *Mc.* 1, 24. C'est ainsi du moins qu'Augustin cite ce verset. Même rapprochement des deux textes en *Serm.* 53, 11, P.L. 38, col. 369.

ils étaient avides[8] ? On devine quelle propagande bruyante leurs coreligionnaires devaient entretenir autour de semblables faits ! Aussi l'évêque d'Hippone perd-il rarement une occasion de rappeler que toutes les œuvres accomplies en dehors de l'unité ne servent à rien[9]. Au sujet du martyre, en particulier, il ne se lasse pas de répéter : *Martyrem non facit pœna, sed causa*[10]. C'est dans cette perspective que s'insèrent les textes analysés ci-dessus. Il était fort utile à l'évêque de rappeler que les actions les plus éclatantes ne prouvent pas nécessairement qu'on ait la charité.

Mais toute cette argumentation suppose que les Donatistes n'aimaient pas leurs frères et agissaient par orgueil. Qu'est-ce qui permet à l'évêque de l'affirmer avec une pareille assurance ? Sur ce point, pourtant capital, Augustin est presque muet dans les textes que nous venons d'analyser. La chose lui semble tellement évidente qu'il ne s'y arrête guère et ne la signale que d'un mot. *Unde probamus, quia talia multa (opera) fiunt ab his qui fratres non amant ?* demande-t-il (6,2,2020). La réponse est péremptoire : *Si pro fratribus animam ponerent, non se ab universa fraternitate separarent (ibid.)*. Ils n'aiment pas leurs frères, puisqu'ils se sont séparés de l'universelle fraternité. Les deux attitudes sont contradictoires ; la charité fraternelle ne saurait se borner à l'Afrique (10,8,2060). Un peu plus loin, le prédicateur redit la même chose sous une autre forme : *Qui non habent charitatem, diviserunt unitatem (ibid)*. Ceux qui n'ont pas. la charité ont divisé l'unité. Il faut bien n'avoir nul amour pour attenter à l'unité. Une autre phrase du même *Tractatus* est l'écho fidèle de ces paroles : *Tu non habes charitatem ; quia pro honore tuo dividis unitatem* (6,13,2028). Ce critère est absolument décisif pour saint Augustin. Attenter à l'unité, c'est s'opposer à l'Esprit-Saint qui rassemble l'Église, c'est saper l'œuvre même de Dieu[11]. Tout le mouvement de la charité va à unir, à réaliser entre tous *cor unum et animam unam*. Celui qui sème la division va donc, très exactement, au rebours de la charité.

C'est aussi par référence à l'unité que se discerne l'orgueil. Les schismes ne proviennent-ils pas de la superbe ? Un texte de l'*In Primam Joannis* le dit équivalemment : *Unde... facta sunt schismata ? Cum dicunt homines, Nos justi sumus ; cum dicunt homines, Nos sanctificamus immundos, Nos justificamus impios* (1,8,1984). Et un sermon est encore plus net : *Superbia*

---

8. Augustin rapporte plusieurs fois le fait. Voir notamment : *Contra Parm.* 2, 6, P.L. 43, col. 53, C.S.E.L. 51, p. 50 ; *In Joan.* 11, 15, 1483-1484 ; *In Joan.* 51, 10, 1767.

9. *In Joan.* 6, 23, 1436 ; *In Joan.* 13, 15, 1500 ; *In Joan.* 65, 3, 1809 ; *In ps.* 83, 7, P.L.37, col. 1060-1061.

10. *Serm.* 325, 2, P.L. 38, col. 1448 ; *Serm.* 327, 1-2, P.L. 38, col. 1450-1451 ; *Serm.* 328, 4, P.L. 38, col. 1453 ; *Serm.* 331,2, P.L. 38, col. 1460 ; *Serm.* 335, 2, P.L. 38, col. 1471 ; *In ps.* 68, *sermo* 1, 9, P.L. 36, col. 848 ; *Revue Bénédictine*, 1934, p. 400.

11. *Serm.* 71, 28 et 29, P.L. 38, col. 461.

parit discissionem, charitas unitatem[12]. Orgueilleux, les Donatistes le sont puisqu'ils se sont séparés de la *Catholica* et prétendent sanctifier par leurs propres mérites ceux qu'ils baptisent. Tout le raisonnement de l'évêque suppose donc que l'attitude envers l'Église est un critère décisif pour reconnaître la charité.

Augustin a attiré l'attention de ses auditeurs, jusqu'ici, sur des actions semblables à première vue, mais absolument différentes par leur intention : *Hoc diximus in similibus factis* (7,8,2033). Il va pousser encore plus loin sa « critique du comportement charitable ». Dans des œuvres dissemblables *(in diversis factis : ibid.)*, la charité est au rebours des apparences. Si l'attitude des Donatistes vis-à-vis de la misère ou du martyre peut prêter à confusion, celle des Catholiques n'échappe pas au même danger. Ne voit-on pas en effet la charité se parer de sévérité, tandis que le mal se cache sous des dehors doucereux ? *In diversis factis invenimus sævientem hominem factum de charitate ; et blandum factum de iniquitate (ibid.)*. Et l'évêque d'illustrer sa thèse par un exemple. Prenons, dit-il, un père de famille et un trafiquant d'esclaves. Le premier fouettera son fils, le second flattera sa marchandise : *Puerum cædit pater, et mango blanditur (ibid.)*. A ne considérer que les faits dans leur matérialité, qui ne préférerait les caresses aux coups ? Et pourtant : *Si personas attendas, charitas cædit, blanditur iniquitas (ibid.)*. Cette remarque venait immédiatement après le parallèle entre Judas livrant son Maître et le Père livrant son Fils. Or le développement sur les œuvres de l'orgueil s'achève par une réflexion semblable : *Blanditur superbus, sævit amor. Ille vestit, ille cædit* (8,9,2041). Dans le dernier *Tractatus* sur l'Épître, Augustin signale encore ce paradoxe : *Fit ... ut aliquando odium blandiatur et charitas sæviat* (10,7,2059). Ainsi quelqu'un voit-il son ennemi suivre ses passions ? Il l'en félicite. Il feint l'amitié pour l'entraîner plus sûrement à sa perte. Un autre, au contraire, s'apercevant de la mauvaise conduite d'un ami, le reprendra sans pitié *(ibid.)*. Dans ces trois passages, l'orateur songe évidemment aux lois de répression portées contre le Donatisme. Depuis l'édit d'union de 411, elles étaient appliquées assez rigoureusement. Les schismatiques avaient beau jeu pour se dire persécutés et revendiquer le monopole de la charité. Les apparences jouaient en leur faveur. Il n'était pas aisé — et Augustin le sentait mieux que personne — de reconnaître dans les mesures prises contre eux, une forme de charité.

Il n'est donc pas si facile de discerner l'amour fraternel. Les apparences peuvent, à cet égard, être trompeuses. La sévérité de la charité, tout comme les bonnes œuvres des Donatistes, le montre bien. Ce n'est pas

---

12. *Serm.* 46, P.L. 38, col. 280.

tout. De ces deux faits, il faut en rapprocher un troisième. Ce rapprochement n'est pas fait par l'auteur lui-même, mais il s'impose, car les remarques qui suivent vont exactement dans le même sens que les précédentes. Regardez les Catholiques qui se pressent dans nos temples, dit le prédicateur (5,7,2016). Tous font le signe de la croix ; tous répondent : Amen, et chantent : Alleluia ; tous sont baptisés, pénètrent dans nos basiliques, font construire les basiliques. Cependant, certains d'entre eux sont fils du démon, et les autres enfants de Dieu. Ce ne sont pas les gestes religieux qui les distinguent les uns des autres, mais la seule charité *(ibid.)*. Déjà un précédent *Tractatus* faisait observer que l'Église renferme beaucoup de parjures, de malfaiteurs, d'adultères, d'ivrognes, d'usuriers et gens de même espèce (3,9,2002). L'évêque constate également que bien des antéchrists viennent aux offices et participent même aux sacrements (7,6,2032). Ces trois déclarations, comme celles qui avaient trait à la sévérité de la charité, contiennent une pointe contre le parti de Donat. L'Église Catholique n'a pas la prétention, à l'instar de sa rivale, de ne compter parmi ses membres que des saints. Peut-être aussi un avertissement discret se glisse-t-il ici à l'adresse des dissidents revenus à résipiscence. Qu'ils n'aillent pas croire qu'ils côtoieront seulement des gens parfaits dans les assemblées chrétiennes et que nul pécheur n'y est admis. En tout cas, une conclusion se dégage nettement de ces trois textes : on peut être un antéchrist, un fils du démon, tout en étant assidu aux réunions du culte. La « pratique religieuse » n'est donc pas un critère absolu de charité.

Cette triple série d'observations sur l'hypocrisie de certains Catholiques, les rigueurs de la charité et les bonnes œuvres des Donatistes nous révèle du tempérament intellectuel d'Augustin un aspect inattendu. Nous voyons d'ordinaire en lui le génie spéculatif qui, en théologie comme en philosophie, nous ouvre des horizons toujours neufs. Or tous les textes que nous venons de présenter montrent un esprit singulièrement attentif au réel et proche des faits. L'évêque ne réfléchit pas seulement sur des problèmes abstraits, sa réflexion est provoquée par ce qu'il observe. Elle se laisse guider, d'autre part, par certains faits. Ainsi fut-elle provoquée par sa propre conversion. Ainsi se porta-t-elle sur la pratique catholique de ne pas réitérer le baptême, sur cette autre pratique de baptiser les petits enfants (4,11,2011). Dans le cas présent, c'est un autre fait qui s'impose à l'attention de notre auteur : les Donatistes font des œuvres éclatantes de charité. Cette remarque en cristallise plus ou moins consciemment d'autres : la *Catholica* paraît persécuter le parti de Donat, elle compte dans son sein de tristes chrétiens.

De ces observations, on peut tirer certaines conclusions. Si elles ne sont pas formulées telles quelles par l'évêque, du moins sont-elles appelées par l'ensemble des textes que nous venons de citer. Certaines attitudes sont singulièrement trompeuses et l'on ne peut apprécier la charité fra-

ternelle à partir d'elles. Il y a bien un critère extérieur décisif : le comportement vis-à-vis de l'Église. Qui s'oppose à l'unité ne peut aimer ses frères. Mais la réciproque n'est pas vraie et on peut être dans l'unité sans vivre de charité ; la présence des mauvais chrétiens dans les basiliques ne le prouve que trop. Si les Donatistes contrefont si bien la charité fraternelle par leurs œuvres, les Catholiques peuvent, eux aussi, faire des actions de dévouement sans aucun amour. La propagande donatiste ne leur donne-t-elle pas la tentation d'y opposer la surenchère de leurs propres « charités » ? Comment auront-ils donc la preuve qu'ils n'agissent point par jactance ? Comment sauront-ils si leurs bonnes œuvres sont enracinées sur la charité ?

II. — « INTERROGE TON CŒUR »

Interroger son cœur, voilà ce que recommande saint Augustin, après avoir constaté qu'on peut faire d'abondantes aumônes et affronter une mort spectaculaire sans aimer ses frères. *Restat ut ille diligat fratrem, qui ante Deum ubi solus videt, ... interrogat cor suum an vere propter fratrum dilectionem hoc (tribuere pauperibus, mori pro fratribus) faciat* (6,2,2020).

Le prédicateur donne le même conseil au terme de son parallèle entre Judas et Dieu le Père (7,7) et à la fin de sa polémique contre les œuvres de l'orgueil (9,9). Puisque la superbe agit tout comme la charité, déclare-t-il, force nous est de revenir à notre conscience : *Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quæ radix est in terra* (8,9,2041). Et si Judas, en livrant son Maître, a agi apparemment comme le Père, une leçon s'en dégage : *Videtis quia non quid faciat homo, considerandum est ; sed quo animo et voluntate faciat* (7, 7,2033). Dans le dernier *Tractatus* sur l'Épître, après avoir noté qu'un ennemi est parfois flatteur et un ami sévère, l'évêque ajoute de même : *Noli attendere verba blandientis, et quasi sævitiam objurgantis ; venam inspice, radicem unde procedant quære* (10,7,2059).

Ce conseil quatre fois répété, Augustin le formule encore dans plusieurs autres passages de l'*In Primam Joannis*[13]. Chaque fois, le but est le même : reconnaître en soi la charité. On le voit, cette idée est particulièrement chère au commentateur de saint Jean, et il est peu de points sur lesquels il revienne aussi souvent dans ces dix sermons.

---

13. 3, 4, 1999 ; 5, 6, 2015 ; 5, 10, 2017 ; 6, 3, 2021 ; 6, 4, 2021 ; 6, 6, 2023 ; 6, 10, 2025-2026 ; 8, 12, 2043 ; 9, 2, 2045. En dehors de l'*In Primam Joannis*, Augustin semble n'avoir abordé ce point que beaucoup plus rarement. Voir *In Ps.* 98, 3, P.L. 37, col. 1260.

Interroger son cœur, qu'est-ce à dire ? Quelle attitude est ici suggérée ? Il est significatif, tout d'abord, que notre auteur considère le mot *cor* comme un synonyme de *conscientia*. Interroger son cœur (6,2) et interroger sa conscience (8,9), c'est tout un. Que nous apprennent les autres textes sur cette interrogation du cœur, sur ce recours à la *conscientia?* C'est rechercher la racine de nos actions : *Venam inspice, radicem unde (actiones) procedant*[14]. Plus précisément, c'est voir dans quel esprit on a agi : *Videte... quo animo faciatis* (8,9,2041). C'est considérer ce qu'on a voulu : *Videtis quo animo et voluntate (homo) faciat* (7,7,2033).C'est examiner ce qu'on désirait : *Vide quid fecisti, et quid ibi appetisti* (6,3, 2021). Ces phrases sont claires, et une idée bien précise s'en dégage. Augustin demande à ses auditeurs de rechercher l'intention qui a inspiré leurs bonnes œuvres.

Ce témoignage de la conscience n'est pas nécessaire seulement pour savoir si on a agi par charité. Son champ d'action est plus vaste. L'évêque le recommande aux nouveaux baptisés, nés de l'eau et de l'Esprit. quelques jours plus tôt, pendant la vigile pascale. Ils peuvent en effet n'avoir reçu que le *sacramentum*, et non la *virtus sacramenti*, c'est-à-dire la charité, don du Paraclet. Comment sauront-ils si cette charité habite leur cœur ? *Si vis nosse, quia accepisti Spiritum, interroga cor tuum ; ne forte sacramentum habes, et virtutem sacramenti non habes*[15]. Comment apprécieront-ils la croissance en eux de la charité ? *Interroga ...quantum in charitate profeceris, et quid tibi respondeat cor tuum, ut noveris mensuram profectus tui* (9,2,2045).

Ainsi donc, au jugement d'Augustin, on ne saurait aimer ses frères sans le savoir, sans en avoir conscience. Le chrétien peut arriver à la certitude d'avoir la charité. Et il ne s'agit pas seulement d'une certitude globale portant sur l'existence ou sur l'absence en nous de la charité. Nous pouvons apprécier en nous non seulement si nous avons ou non la charité, mais quel degré d'amour nous possédons. Nous pouvons savoir, dans tel cas particulier, si l'amour fraternel a inspiré ou non un acte apparemment charitable.

Il s'agit là, répétons-le, non pas d'une probabilité, si grande soit-elle, mais d'une certitude. Augustin, la chose est à signaler, voit dans cette appréciation de la conscience un moyen très sûr pour reconnaître la charité. Lui, si perspicace pour démasquer les contrefaçons de l'amour fraternel, n'envisage pas que cette interrogation du cœur puisse être mensongère. Il ne soupçonne aucune illusion possible en ce domaine, et ce critère lui semble aussi infaillible que l'amour de l'unité. Pourquoi fait-il ainsi confiance à l'examen de conscience ?

Deux raisons, semble-t-il, peuvent en être données. L'une est présentée

---

14. 10, 7, 2059 ; de même en 8, 9, 2041.
15. 6, 10, 2025-2026 ; de même en 5, 6, 2015.

en plusieurs textes de l'*In Primam Joannis,* l'autre paraît sous-jacente à ceux-ci.

Cette recherche de notre intention ne peut être illusoire, tout d'abord, parce qu'elle se fait en présence de Dieu. Plusieurs fois[16], le prédicateur rappelle cette perspective qui est, en effet, essentielle. Bornons-nous à citer le passage le plus caractéristique sur ce point. Il est appelé par les versets suivants de l'Épître johannique : « Par là (en aimant vraiment nos frères), nous saurons que nous sommes dans la vérité, et devant Lui nous rassurerons notre cœur, quelque reproche que le cœur nous adresse ; car Dieu est plus grand que notre cœur et Il connaît toutes choses » (*Ep. Joan.* 3,19-20). L'exégète poursuit : *Ante Deum es, interroga cor tuum... Cor tuum abscondis ab homine ; a Deo absconde si potes* (6,3,2021). Et la parole du psalmiste lui revient tout naturellement à l'esprit : « Où aller loin de ton esprit, où fuir loin de ta face » (*Ps.* 138,7) ? C'est devant Dieu que nous devons interroger notre cœur, en présence de ce Dieu auquel rien n'échappe. Notre regard intérieur porte sur cela même que Dieu voit en nous, *ubi ipse Deus videt in corde* (6,4,2021). Si notre conscience nous rend témoignage, en effet, c'est parce qu'elle vient de Dieu : *Perhibeat tibi testimonium conscientia tua, quia ex Deo est* (6,3,2021). Elle vient de Celui qui scrute nos cœurs[17], qui dissipe en nous toute obscurité [8]. On comprend dès lors qu'elle soit infaillible. Elle participe à la connaissance que Dieu a de nous-mêmes. On voit à quel niveau Augustin place ce regard de la conscience. Il ne le situe pas sur un plan purement psychologique. L'interrogation du cœur qu'il nous propose n'est pas l'introspection, telle que nous l'entendons. Elle échappe par conséquent aux dangers d'illusion, d' « objectivation » propres à celle-ci. C'est sur un plan religieux que l'évêque nous entraîne, devant Celui qui est la lumière de nos cœurs [9].

Il est à remarquer pourtant que notre auteur ne met que très discrètement ce témoignage de notre cœur en relation avec la présence en nous de l'Esprit-Saint. Il considère, certes, le Paraclet comme notre Maître intérieur, conjointement avec le Christ : *Spiritus sanctus intus ... docet* (3,13,2004). Un texte met bien ce rôle de pédagogie intérieure en rapport avec l'interrogation de la conscience : *Si ... inveneris te habere charitatem, habes Spiritum Dei ad intelligendum : valde enim necessaria res est* (6,9,2025). Mais le prédicateur ne s'étend pas davantage et ce rapport est suggéré plutôt qu'exprimé. On se serait attendu, pourtant, à ce qu'Augustin développât beaucoup plus pareil sujet, tant celui-ci

---

16. 6, 3, 2020-2021 ; 6, 4, 2021 ; 6, 6, 2023 ; 6, 9, 2025 ; 6, 10, 2025 ; 8, 9, 2041.
17. *Dominus qui cor inspicit* (*In Joan.* 46, 5, 1730).
18. *Quis est qui doceat me, nisi qui illuminat cor meum et discernit umbras ejus ?* (*Confes.*, 2, 16, P.L. 32, col. 682, C.S.E.L. 33, p. 42).
19. *Scis tu, lumen cordis* (*Confes.* 3, 8, P.L. 32, col. 696, C.S.E.L. 33, p. 49).

est important. Certes l'évêque met une relation très forte, nous le verrons[20] entre l'interrogation du cœur et la présence de l'Esprit-Saint : cette interrogation nous prouve que l'Esprit habite en nos âmes. Mais cette relation a un sens très précis : de l' « examen de notre conscience », nous concluons à la présence du Paraclet. Il est une autre relation possible entre les deux. Saint Jean nous la fait connaître dans son Épître. « Et nous connaissons que nous demeurons en Lui et Lui en nous, écrit-il, à ce qu'Il nous a donné de son Esprit[21] ». Saint Paul est plus explicite encore dans l'Épître aux Romains : « L'Esprit lui-même se joint à notre esprit, pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.* 8,16). Dans la perspective que présentent ces deux textes, l'interrogation du cœur ne sert pas seulement à déceler la présence en nous du Paraclet. On peut la concevoir comme suscitée par Lui ; à travers notre esprit, c'est Lui qui se rend témoignage à Lui-même. C'est bien ainsi que saint Augustin lui-même envisage les choses dans un sermon où il commente, précisément, le mot de l'Apôtre cité plus haut. *Non spiritus noster reddit testimonium spiritui nostro, quia sumus filii Dei*, explique-t-il, *sed Spiritus Dei arrha reddit testimonium*[22]. On eût aimé voir cette idée amplement traitée dans l'*In Primam Joannis*. Jean en offrait l'occasion à son commentateur par le texte rapporté tout à l'heure. Le prédicateur eût par là complété à merveille son enseignement sur l' « examen de conscience ».

Notre examen de conscience ne peut donc être illusoire, selon saint Augustin, parce qu'il a Dieu pour témoin. Cette première raison est donnée très explicitement par l'évêque lui-même, et dans la perspective même où nous l'avons présentée. Peut-être faut-il en mentionner une seconde. Notre auteur ne la formule pas expressément ; mais elle nous paraît trop importante et trop en relation avec la première pour qu'on la passe sous silence. Nous voulons parler de la présence de l'esprit à lui-même. Pour Augustin, il s'agit là d'une propriété absolument constitutive de l'esprit. Un être spirituel dépourvu de conscience de soi serait une contradiction dans les termes. « Pour (l'évêque), la conscience et l'être vont ensemble, ils sont identiques[23] ». Il serait impensable de parler de charité inconsciente, car chacun connaît sa propre volonté : *Unusquisque... sui animi conscius ... plane pervidet (suam) voluntatem*[24]. De la sorte, une possibilité d'erreur serait inconcevable dans cette interrogation du cœur : il y a « immédiateté » de l'esprit à lui-même. Ce point de vue nous paraît sous-jacent aux textes que nous avons présentés plus haut.

---

20. Voir pages 13-14.
21. *Ep. Joan.* 4, 13 ; même idée en 3, 24. Augustin commente ces deux versets en 6, 9-10, 2025-2026 et 8, 12, 2043.
22. *Serm.* 156, 16, P.L. 38, col. 858.
23. E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustinus, Stuttgart*, 1934, p. 46, cité par J-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin, Paris*, 1950, p. 120, note 21.
24. *Trinit.* 13, 5, P.L. 42, col. 1017.

Il est d'autre part corrélatif à la première raison donnée ci-dessus. Si l'esprit est conscience de soi, c'est dans la lumière de Dieu, ainsi que l'évêque le marque fortement.

Notre regard sur notre conscience n'est pas seulement un moyen très sûr de savoir si nous agissons par charité. Il faut ajouter qu'il est le seul. Pour un Catholique, il n'y en a pas d'autre. Nul autre que nous-même ne peut juger notre cœur et apprécier notre amour. *Homo judicare non potest quem videre non potest* (6,3,2021). L'homme ne peut être juge de ce qu'il ne peut voir ; l'intérieur de chacun est un secret inviolable. Aussi est-il bien inutile d'interroger autrui sur nos propres dipositions : *Nemo. interroget hominem ; redeat unusquisque ad cor suum* (5,10,2017). Nous touchons là à une idée très chère à l'évêque d'Hippone. Il a le sentiment très vif de ce qu'on pourrait appeler le « mystère personnel » de chacun et pense que toute connaissance d'autrui demeure fort incertaine. *Quid enim tam humanum quam non posse inspicere cor humanum ; et ideo non ejus latebras perscrutari, sed plerumque aliud quam id quod ibi agitur suspicari* (*In Joan.* 90,2,1859) ? Même en disposant des indices les plus assurés, on ne peut dépasser le stade des conjectures[25]. De la sorte, le doute subsiste toujours dans nos relations mutuelles : *De nobis ... invicem nondum certi sumus.*[26] On devine quelle source de malentendus et de suspicions constitue une telle ignorance réciproque ! Il arrive qu'un homme vertueux haïsse un juste, parce qu'il le croit vicieux, qu'un innocent soit présumé coupable[27]. C'est dire qu'il faut s'abstenir absolument de juger les autres. Au ciel seulement, toute fausse supposition sur le prochain sera impossible[28], et nos cœurs seront enfin transparents les uns aux autres[29]. Dans cette insistance à souligner combien nous sommes énigmatiques les uns pour les autres, Mlle Comeau discerne un trait du caractère d'Augustin, une sensibilité très vive et souffrant de se sentir incomprise[30]. C'est bien possible. En tout cas, ce thème n'est pas sans rapport avec la polémique antidonatiste. Les dissidents, dans leur prétention d'être le van qui nettoie l'aire du Seigneur[31], voulaient juger les fidèles et séparer dès à présent les bons des méchants. Il était naturel que l'évêque rappelle fréquemment que semblable tri est impossible ici-bas et en donne la principale raison.

Ainsi, pour résumer la pensée de l'évêque telle qu'elle apparaît au terme de ce paragraphe, l'ambiguïté des attitudes extérieures ne nous

---

25. *Trinit.* 13, 6, P.L. 42, col. 1017-1018.
26. *In ps.* 100, 12, P.L. 37, col. 1292.
27. *In Joan.* 90, 2-3, 1859-1860 et *In ps.* 100, 12, P.L. 37, col. 1291-1292.
28. *In ps.* 118, *sermo* 13, 4, P.L. 37, col. 1538.
29. *In ps.* 44, 33, P.L. 36, col. 514.
30. M. Comeau, *L'évolution de la sensibilité de saint Augustin*, dans *Saint Augustin* (Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 17), Paris, 1930, p. 31-33.
31. *Contra Parm.* 2, 5, P.L. 43, col. 52, C.S.E.L. 31 p. 48.

empêche pas de savoir quelle est la valeur de nos gestes de charité. Certes, il nous est impossible d'être sûrs que les autres agissent vraiment par charité. Du moins, pourrons-nous en obtenir la certitude pour nous-mêmes. Comment ? En interrogeant notre cœur, en recherchant devant Dieu l'intention qui nous animait dans nos bonnes œuvres. Ce moyen est très sûr, puisque nous participons à la connaissance que Dieu a de nous-mêmes. Aussi pourrons-nous, dans tel cas précis, nous rendre le témoignage que nous avons agi par charité et que l'amour fraternel se trouve en nos cœurs. Qu'en résultera-t-il alors ? Quelles conclusions pourrons-nous tirer de cette constatation ? L'évêque n'oublie pas d'en instruire ses auditeurs.

III. — « SOIS EN SÉCURITÉ »

Augustin ne s'arrête guère à envisager le cas où, au terme de notre « examen de conscience », nous ne trouverions pas l'amour, mais l'orgueil et la cupidité[32] .Tout au plus, dit-il rapidement : *Radicata est (in corde tuo) cupiditas ? species potest esse bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt* (8,9,2041). Si elles ne sont pas enracinées sur la charité, les plus belles actions n'ont aucune valeur. Le prédicateur s'attache surtout à montrer ce qu'implique en nous la présence de la charité.

Si vous trouvez la charité en vos cœurs, dit-il, vous pouvez être en sécurité : *Quisquis ... habuerit charitatem fraternam, et coram Deo habuerit, ... corque ejus interrogatum ... non ei aliud responderit, quam germanam ibi esse radicem charitatis, unde boni fructus existant ; habet fiduciam apud Deum* (6,4,2021). Pourquoi cette confiance ? Quels en sont les motifs ? Il semble qu'on puisse en reconnaître deux. Augustin marque avec insistance le premier ; s'il est plus discret sur le second, celui-ci est pourtant à signaler. Nous pouvons être en sécurité, parce qu'alors Dieu habite en nous et aussi parce que nos bonnes actions sont son œuvre.

Notre confiance est fondée sur la présence en nous de l'Esprit-Saint. C'est ce que l'évêque déclare fort clairement vers la fin du sixième *Tractatus* sur l'Épître. *Interroga cor tuum ; si est ibi dilectio fratris, securus esto. Non potest esse dilectio sine Spiritu Dei : quia Paulus clamat, « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*[33] ». Il ne peut y avoir de charité sans Esprit-Saint. Voilà le motif de notre sécurité, lorsque nous trouvons en nous la charité. La phrase que nous venons de citer contient l'idée maîtresse de saint Augustin sur la charité : celle-ci nous est donnée par l'Esprit. Il s'agit là pour lui

---

32. En 8, 9, 2040-2041, Augustin considère ces deux mots comme synonymes.
33. 6, 10, 2026. On a reconnu, dans cette phrase, les titres des § 2 et 3.

d'une évidence première : *Nonne manifestum est quia hoc agit Spiritus sanctus in homine, ut sit in illo dilectio et charitas* (6,9,2025) ? Et en nous donnant d'aimer, le Paraclet vient demeurer en nous : *Interroga viscera tua : si plena sunt charitate, habes Spiritum Dei, ... cognoscis habitare in te Spiritum Dei* (8,12,2043).

La charité apparaît ainsi comme le moyen de discerner en nous la présence du *Donum Dei*. Dans l'un de ses *Tractatus in Primam Joannis*, Augustin se demande à quels signes un chrétien peut savoir s'il a reçu le Saint-Esprit : *Unde fit, unde cognoscit quisque accepisse se Spiritum sanctum* (6,10,2025) ? Dans les premiers temps de l'Église, c'est le don des langues qui attestait la venue du Paraclet : *Primis temporibus cadebat super credentes Spiritus sanctus ; et loquebantur linguis quas non didicerant (ibid.)*. Mais il n'en est plus ainsi actuellement, poursuit l'orateur, et les nouveaux baptisés[34] auxquels nous avons imposé les mains[35] ne parlent pas de langues nouvelles. Faut-il en conclure qu'ils n'ont pas reçu la troisième Personne de la Trinité ? Il faudrait être impie pour raisonner de la sorte. Ce qui prouve que l'Esprit-Saint est présent, c'est la charité. *Interroget cor suum : si diligit fratrem, manet Spiritus Dei in illo*[36].

Si l'Esprit-Saint demeure en nous, c'est Dieu même qui habite nos cœurs. *Cœpisti diligere ? cœpit in te Deus habitare ; ama eum qui in te cœpit habitare* (8,12,2043). Dans le dernier sermon sur l'Épître, le prédicateur place dans la bouche de Dieu ces paroles : *Ipse amor præsentem me tibi facit* (10,4,2057) : la charité rend Dieu présent en nous. Dieu fait cela par pure bonté, il n'a nul besoin de la demeure que nous lui offrons : *Ne forte sic te putes domum Dei fieri, quomodo domus tua portat carnem tuam : si subtrahat se domus in qua es, cadis ; si autem tu te subtrahas, non cadit Deus. Integer est, cum eum deseris ; integer, cum ad illum redieris* (8,14,2044). Nous ne sommes pas sur le même plan que Dieu et il ne demeure pas en nous comme nous demeurons en lui : *Habitas in Deo, sed ut continearis : habitat in te Deus, sed ut te contineat, ne cadas*[37]. Ainsi que l'écrit le P. Rondet, après avoir cité ces textes : « Augustin pressent cette vérité que Dieu est encore moins en nous que nous en lui[38] ». Le R. Père ajoute : « Peut-être (l'évêque) dépasse-t-il ici les Grecs dans l'intelligence du mystère de l'inhabitation divine » *(ibid.)*.

Augustin ne dit pas seulement que la charité fait de nous les temples du Seigneur. Ailleurs il déclare qu'elle nous fait naître de Dieu. Il emploie

---

34. Le mot *infantibus* (6, 10, 2025) désigne les nouveaux baptisés. Voir 1, 5, 1982, où ce sens est évident.

35. Le baptême était suivi de l'imposition des mains et d'une onction. Voir 3, 5, 2000 ; 3, 12, 2004 et *De Trinit.* 15, 46, P.L. 42, col. 1093.

36. 6, 10, 2025. Même perspective dans le huitième *Tractatus : Quia de Spiritu suo dedit tibi, unde cognoscis ? Interroga viscera tua : si plena sunt charitate, habes Spiritum Dei* (8, 12, 2043).

37. 8, 14, 2044 ; voir 9, 1, 2045.

38. H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, 1948, p. 102.

cette expression en songeant surtout aux nouveaux baptisés. *Habeat (baptizatus) charitatem ; aliter non se dicat natum ex Deo* (5,6,2015). C'est la charité, et elle seule, qui nous rend enfants de Dieu.

A la fin du même sermon, l'évêque emploie une autre expression. La charité, dit-il, nous fait passer de la mort à la vie : *Redeat unusquisque ad cor suum : si ibi invenerit charitatem fraternam, securus sit, quia transiit a morte ad vitam* (5,10,2017). Le prédicateur ajoute immédiatement : *Jam in dextera est (ibid.)*. La charité fraternelle nous donne pleine confiance, car elle nous fait anticiper le jugement et régner déjà avec Dieu. Elle a ainsi une portée eschatologique[39]. N'est-ce pas un thème johannique entre tous ? Qu'importe dès lors que la gloire du chrétien soit encore invisible : *Non attendat quia modo gloria ejus occulta est ; cum venerit Dominus, tunc apparebit in gloria (ibid.)*.

La présence en nous de Dieu et de son Esprit éclaire d'un jour nouveau les œuvres de charité. Augustin n'a pas opéré lui-même de rapprochement entre celles-ci et celle-là. C'est pourtant rester fidèle à sa pensée que de le faire, tant les deux idées s'appellent l'une l'autre. Si Dieu demeure en nous, nos œuvres sont plus encore son œuvre que la nôtre. C'est lui qui nous donne de bien agir, et sans lui nous ne pouvons qu'accomplir le mal : *Abs te habes male agere, a Deo habes bene agere* (8,2,2036). Chacun de nous doit reconnaître humblement : *Ego male, ille bene ; et quod ego bene, ab illo bene (ibid.)*. Toute une théologie antipélagienne affleure ici. Dans le paragraphe même d'où sont tirées ces deux dernières citations, l'évêque prend à partie les « hommes pervers qui veulent s'attribuer ce qu'ils font de bien et s'en prennent à Dieu quand ils agissent mal ». Nos aumônes, nos actions charitables et jusqu'au sacrifice même de notre vie, tout cela apparaît donc comme une grâce de Dieu. En nous dévouant, peut-être pensions-nous donner à Dieu quelque chose, lui rendre à tout le moins bienfait pour bienfait ? Il n'y a là que vaine illusion : *Quidquid enim retribuere volueris, ab illo accepisti ut reddas* (5,4,2014). Ainsi Pierre, en donnant sa vie pour son Maître, lui rendait ce qu'il avait reçu de lui : *Quod ... ab ipso (Christo) acceperat (Petrus), hoc invenit quod retribueret (ibid.)*.

Puisque nos œuvres sont une grâce, nous pouvons donner le bon exemple autour de nous. Après avoir mis en garde les fidèles contre les œuvres accomplies « pour la galerie », voici qu'Augustin les presse d'agir au grand jour : *Nolite ... timere quando facitis bene, ne videat alter* (8,9,2041). En effet, si nous fuyons les spectateurs, nous n'aurons pas d'imitateurs : *Si times spectatores, non habebis imitatores ; debes ergo*

39. En commentant un psaume des Degrés, Augustin dit que, par la charité, nous sommes déjà au ciel avec le Christ : *Si per charitatem ipse (Christus) nobiscum in terra est, per eamdem charitatem et nos cum eo in cœlo sumus* (*In ps.* 122, 1, P.L. 37, col. 1630).

videri (8,2,2036). S'il y a des gens affamés de pain, d'autres sont avides de bons exemples : *Ille quærit ... quod manducet, ille quærit quod imitetur* (8,9,2041). Il faut secourir l'un et l'autre : *Pascis istum, praebe te isti ; ambobus dedisti eleemosynam : illum fecisti gratulatorem de fame interfecta ; hunc fecisti imitatorem de exemplo proposito (ibid.).*

En répandant ainsi largement bienfaits et bons exemples, nous travaillons pour la gloire de Dieu. *Ille in te laudetur, qui per te operatur* (8,2,2036). Nos œuvres sont tellement des dons de Dieu qu'elles chantent ses louanges et incitent ceux qui en sont les témoins à remercier le Seigneur.

On ne peut qu'être frappé de la convergence de tous les textes présentés dans ce paragraphe. Une idée s'en dégage avec la plus grande netteté. Le fidèle peut avoir dès cette terre, la certitude d'être né de Dieu, et d'avoir Dieu dans son cœur. Cette certitude, c'est à la charité fraternelle qu'il la doit. L'amour de nos frères, dûment constaté en nous par l'interrogation du cœur, nous établit dans la paix, dans la sécurité. Une comparaison serait fort suggestive : celle de la *fiducia* augustinienne avec la *fiducia* luthérienne. Nous ne saurions l'entreprendre, ni même l'esquisser ici. Tout au plus, peut-on remarquer, entre l'une et l'autre confiance, une différence considérable, peut-être essentielle. Chez le réformateur allemand, la *fiducia* est la foi même, et cela dans une perspective individualiste. Selon le docteur de l'Église, elle est le fruit de la charité, et, plus précisément, de la charité fraternelle. Elle se situe par là dans la perspective du Christ total.

Cet enseignement d'Augustin sur l'interrogation du cœur et la sécurité qui en résulte ne va pas sans soulever certaines difficultés. Deux surtout sont importantes. Les idées que nous venons de présenter ne sont-elles pas contredites par d'autres textes de notre auteur ? Qui plus est, ne sont-elles pas infirmées par la doctrine définie, beaucoup plus tard, au concile de Trente ? Nous allons aborder successivement ces deux questions.

Les *Tractatus in Primam Joannis*, nous venons de le voir, déclarent que le chrétien qui aime ses frères le sait et peut ainsi être sûr que Dieu demeure en lui. Dans une *Enarratio in psalmos*, l'évêque ne dit-il pas exactement le contraire ? Parlant aux fidèles, il s'exprime ainsi : *Nolo... vos interrogare de justitia vestra ; fortassis enim nemo vestrum mihi audeat respondere, Justus sum : sed interrogo vos de fide vestra. Sicut nemo vestrum audet dicere, Justus sum ; sic nemo audet dicere, Fidelis non sum. Nondum quæro quid vivas, sed quæro quid credas. Responsurus es credere te in Christum*[40]. Ce passage ne signifie-t-il pas que le chrétien peut être assuré de sa foi, mais non de sa justification ? Il semble que soit sous-jacente à ce texte la distinction, classique dans la théologie augustinienne, entre

40. *In ps.* 32, *sermo* 1, 4, P.L. 36, col. 279.

la foi aimante et la foi sans charité[41]. Doit-on en conclure, à l'encontre de l'enseignement de l'*In Primam Joannis*, que le chrétien ne peut être sûr que de sa foi, et non de sa charité ? Une telle interprétation se révèle inexacte, lorsqu'on analyse de près ces phrases.

En effet, la distinction entre foi aimante et foi dépourvue de charité ne peut être invoquée ici. D'après le texte, le chrétien peut assurer non pas qu'il est juste, mais du moins qu'il croit en le Christ : *Responsurus es credere te in Christum (ibid.)*. Or, pour l'évêque, *credere in Christum*, c'est avoir pour le Christ une foi pénétrée de charité : *Quid est... credere in eum ? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari*[42]. Celui qui répond qu'il croit en Jésus, affirme donc, par le fait même, qu'il l'aime et lui est uni. Le passage de l'*Enarratio in psalmum* 32, loin de contredire l'*In Primam Joannis*, le confirme tout au contraire.

S'il en est ainsi, quel sens donner au mot *justus* dans cette *Enarratio ?* Le contexte l'indique assez. Augustin craint que les fidèles ne s'enorgueillissent et ne se croient parfaits : *(ut) superbi sitis, et vobis aliquam perfectionem audeatis arrogare (ibid.)*. Le terme *justus* semble donc synonyme ici du mot *perfectus*. Le chrétien peut être sûr qu'il a foi en le Christ, mais ce serait orgueil de sa part que de se juger parfait. Dans un autre passage, *justus* a sans conteste ce sens-là. Le prédicateur y stigmatise la suffisance du chrétien qui oserait déclarer : *Justus sum, nihil mali feci*[43]. *Justus sum* signifie ici : je suis sans péché, je suis parfait. Ailleurs, l'évêque reprend ceux qui se prendraient pour des saints : *Quisquam hominum se audet de perfectione jactare*[44] *?* L'*Enarratio in psalmum* 32 se situe dans la même perspective que les passages que nous venons de citer. C'est un thème très augustinien qui affleure dans les trois cas. Si nous sommes réellement justifiés dès cette vie terrestre, pense l'évêque, nous ne le sommes pourtant qu'imparfaitement. Nous ne pouvons éviter tout péché et les hommes les plus saints, y compris Job et saint Paul, ont besoin de prier ainsi : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés[45] ». L'*In Primam Joannis* ne contredit donc nullement le passage cité du commentaire du psaume 32, qui va, au contraire, dans le même sens.

Mais l'enseignement d'Augustin sur l' « examen de conscience » et la *fiducia* qui en est le fruit n'est-il pas incompatible avec la doctrine qu'a

---

41. Voir, entre autres, 2, 8, 1993 et 10, 1-2, 2054-2055 ; *Serm.* 53, 11, P.L. 38, col. 369 ; *Trinit.* 15, 32, P.L. 42, col. 1083.

42. *In Joan.* 29, 6, 1631 ; même idée dans *In ps.* 130, 1, P.L. 37, col. 1704 (ps. des Degrés).

43. *In ps.* 140, 18, P.L. 37, col. 1827.

44. *Serm.* 142, 10, P.L. 38, col. 784.

45. *In ps.* 140, 18 et *Serm.* 142, 10 déjà cités. Voir aussi *Civ. Dei*, 19, 27, P.L. 41, col. 657-658, C.S.E.L. 40, 11, p. 421 ; *De peccatorum meritis* 11, 17, 21 et 24, P.L. 44, col. 161-166, C.S.E.L. 60, p. 89, p. 93, p. 96.

définie, onze siècles plus tard, le concile de Trente ? Celui-ci, en effet, aborde le problème de la certitude de la justification dans son *Decretum de justificatione*, au chapitre neuvième[46]. Au dire d'un théologien averti, « ce chapitre est tout entier conçu en fonction du système protestant[47]» Luther professait que « chaque homme doit croire fermement, avec une certitude inébranlable, qu'il est justifié... et que si l'homme doute de son état de grâce, il perd, par le fait même, sa justification[48] ». Les Pères du concile prennent le contre-pied de ces affirmations. Ils déclarent que, pour être justifié, il n'est pas suffisant de croire sans le moindre doute qu'on est pardonné. Cette assurance du salut, ajoutent-ils, n'est pas non plus nécessaire à titre de condition absolue de la justification : *(Non) illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi cum, nisi certo credat, se absolutionem et justificationem perdici*[49]. Et les Pères en donnent la raison : *Nullus scire (valet) certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum (ibid.).*

Les vues de saint Augustin, telles que nous les avons exposées dans ce chapitre, paraissent à première vue difficilement conciliables avec ce texte défini par le concile. En est-il vraiment ainsi ?

A priori, il serait bien étonnant que le point de vue de Luther, condamné par les Pères de Trente, soit exactement celui de saint Augustin. Il est rare, et peut-être sans exemple dans l'histoire chrétienne, que deux théologiens posent, à onze cents ans d'intervalle, le même problème exactement dans les mêmes perspectives et dans le même contexte de pensée.

Cette impression ne fait que se confirmer, lorsqu'on confronte en détail les positions de l'évêque d'Hippone avec celles qu'atteint la définition conciliaire. Les points de vue, tout d'abord, sont différents. Le concile traite des conditions objectives de la justification, de sa structure et des éléments qui la composent. Il enseigne que la *fiducia* n'est pas l'élément unique, ni même un élément indispensable de la justification. Augustin ne se pose pas ce problème ; son but n'est pas de faire la « phénoménologie » de la justification, ou de la charité. La *fiducia*, telle qu'il la conçoit, ne conditionne à aucun titre la présence de la charité. Loin d'avoir sur celle-ci une priorité logique, elle en découle, elle en est le fruit. C'est parce qu'on aime ses frères qu'on peut être en sécurité, et non l'inverse.

Cette différence de point de vue en entraîne inévitablement une autre, plus profonde encore. Le concile déclare que nul ne peut être assuré,

46. Denzinger-Bannwart, n. 802.
47. J. Rivière, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, article « Justification », t. VIII, col. 2188
48. J. Van der Meersch, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, article « Grâce », t. VI col. 1618.
49. Denzinger-Bannwart, n. 802.

avec une certitude de foi, qu'il a reçu la grâce divine. Le mot important ici est évidemment le terme : « Certitude de foi ». Il est sans ambiguïté. Les Pères entendent par là une certitude fondée sur la Révélation et, donc, sanctionnée par l'autorité de Dieu, ce qui explique son caractère d'absolue fermeté. Or, dans l'*In Primam Joannis*, l'interrogation du cœur n'aboutit à rien de tel. Il est remarquable qu'Augustin n'emploie jamais le mot *certus*. Il se sert des mots : *securus*[50] *cognoscere*[51] *fiducia*[52]. Il serait faux d'en conclure que l' « examen de conscience » n'aboutit pas à une certitude ferme, mais tout au plus à une grande probabilité. Nous avons fait justice, plus haut[53], de cette interprétation. La *securitas* dont jouit celui qui a trouvé en son cœur la charité n'est pas vague et problématique. Pour Augustin, elle est fondée en vérité ; elle aboutit bien, finalement, à une certitude. Il n'empêche que le prédicateur n'use pas du mot *certus*. Dans un problème aussi délicat, on ne peut faire fi de pareille nuance. Mais il y a, dans la question qui nous occupe, beaucoup plus qu'une nuance. La *securitas* augustinienne n'est pas assimilable à la *certitudo fidei* dont parle le décret *De justificatione*. Nulle part, dans les textes que nous avons cités, Augustin ne met en cause la foi et la certitude qui lui est propre. Ce n'est pas sa foi qui assure au chrétien qu'il aime ses frères et que Dieu habite en lui. Une telle réalité ne lui est pas connue par la Révélation et n'est pas garantie par l'autorité de Dieu. Elle s'appuie, certes, sur l'Écriture, spécialement sur le verset johannique : « Dieu est amour ». C'est parce que Dieu est amour que le chrétien qui aime ses frères sait que Dieu est en lui et peut être en sécurité. Mais il s'agit là d'une conclusion tirée du texte sacré : la Révélation ne porte pas directement sur la sécurité que peut avoir légitimement celui qui aime. La *fiducia* tient donc sa certitude, non pas de la foi, mais de la conscience du chrétien. Il y a, pour l'évêque, une conscience vécue de la charité, une expérience personnelle de l'amour fraternel. Cette conscience est si sûre qu'elle nous permet d'être en sécurité devant Dieu.

Le concile de Trente a laissé ouvert le problème ainsi envisagé. Il « a condamné la doctrine luthérienne, mais n'a pas voulu atteindre les opinions divergentes qui s'étaient manifestées, au sein même du concile, entre les catholiques[54] ». Il laisse donc place à une conscience de la présence de la charité, qui serait autre chose qu'une *certitudo fidei*.

Et il faut bien admettre une conscience personnelle, non objective, de l'état de grâce. Il est impensable que la vie de la charité en nous soit absolument inconsciente. Si elle ne pouvait se discerner, comment le chrétien pourrait-il diriger sa vie et orienter ses efforts ? Comment saurait-

---

50. Voir 5, 10, 2017 et 6, 10 , 2026.
51. En 6, 10, 2025 et 8, 12, 2043.
52. Voir 6, 4, 2021.
53. Voir p. 9.
54. J. Van der Meersch, *op. cit.*, col. 1619.

il s'il doit, selon le cas, s'amender ou persévérer ? Comment pourrait-il donner, autour de lui, le bon exemple ? Surtout, à quoi se réduirait en nous l'action de l'Esprit-Saint ? Les textes de Paul (*Rom.* 8, 16) et de Jean (*Ep. Joan.* 3, 24 et 4, 13) que nous avons cités sont trop affirmatifs pour être éludés d'une manière ou d'une autre. Toute une étude théologique serait à entreprendre sur ce sujet, pour déterminer, en particulier, le genre de certitude ainsi obtenue. Le beau livre de M. Mouroux sur « *L'expérience chrétienne* » est très précieux sur tout cela[55].

Il est dommage, d'ailleurs, qu'Augustin ne se soit pas étendu davantage sur cette interrogation du cœur et n'en ait pas fait la « phénoménologie ». A quelles conditions s'exerce-t-elle valablement ? A quelle certitude parvient-elle ? Quelles sont les rapports de cette *fiducia* avec la certitude d'avoir la foi ? avec ce que nous appelons, en langage courant, la vie mystique ? Autant de questions qu'il n'a pas abordées dans l'*In Primam Joannis* et qui intéresseraient vivement le théologien moderne. Ses déclarations sont, du moins, fort nettes : le chrétien peut discerner en son cœur la charité et avoir dès lors l'âme en paix ; il connaît, dès cette vie, une confiance qui présage déjà la vie céleste.

J. Gallay.
La Tronche (Isère).

55. Ces pages et la thèse dont elles sont extraites, étaient déjà rédigées, quand parut le livre de M. Mouroux. Des tâches impérieuses nous ont empêché depuis lors de remettre au point notre étude à la lumière de l'ouvrage de M. Mouroux. Nous nous en excusons.

Doublets
dans les œuvres de saint Augustin

Comme tous ceux qui ont beaucoup écrit au cours d'une longue vie, saint Augustin a souvent repris le même sujet. Il n'a pas seulement traité la même question ; il lui arrive aussi de retrouver la même formule, d'employer les mêmes expressions pour résoudre le même problème. Qui songerait à le lui reprocher ? On s'étonnerait plutôt de constater, qu'au cours d'une existence travailleuse et surchargée de besognes, le grand évêque d'Hippone a découvert les moyens de se renouveler comme il l'a fait.

Dans le premier volume de *Mélanges*, parus naguère à l'occasion du *Congrès international augustinien*, j'ai été assez imprudent pour publier, sous ce titre : *Les méthodes de travail de saint Augustin*, un bref article qui ne prétendait certainement pas résoudre un problème complexe dont l'examen aurait exigé un gros volume[1], mais qui voulait, en toute simplicité, poser quelques pierres d'attente auxquelles, dès aujourd'hui, il m'est possible d'ajouter de rapides compléments.

La question précise que je me propose d'examiner ici est celle des *doublets* dans l'œuvre de saint Augustin. Il s'agit d'abord de reprises textuelles, que saint Augustin a faites, à l'occasion, de tel ou tel passage de ses écrits antérieurs. Ces reprises ne sont pas très nombreuses, semble-t-il, peut-être n'en sont-elles que plus dignes d'intérêt.

*
* *

Arrêtons-nous d'abord à quelques faits relevés dans les *Tractatus* sur l'Évangile de saint Jean et sur l'Épître *aux Parthes*, c'est-à-dire, la *Première Lettre de saint Jean* d'une part[2] et d'autre part dans les *Enarra-*

---

1. *Les méthodes de travail de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954), t. I, p. 19-29.

2. Le mot *tractatus* est appliqué seulement dans les œuvres de saint Augustin aux explications sur saint Jean. Cf. G. Bardy, *Tractatus, tractare*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXXIII, 1946, p. 211-235.

tiones in Psalmos[3]. Ces deux séries de sermons appartiennent à la même période de la vie de leur auteur et s'échelonnent, d'après les plus récentes recherches[4], entre la fin de 414 et les premiers mois de 416. Les ressemblances sont nombreuses et frappantes entre les sermons de l'une et de l'autre séries : elles constituent même un argument d'un poids décisif en faveur de leur authenticité. Cependant, comme on peut s'y attendre, lorsqu'il s'agit d'œuvres destinées à être prêchées[5] et même souvent

3. Les *Enarrationes* sont particulièrement les commentaires des psaumes. On peut se demander pourquoi les deux mots de *Tractatus* et d'*Enarrationes* ont été choisis d'une manière exclusive ou à peu près, pour désigner ces deux commentaires précis.

4. Le plus récent essai pour fixer la chronologie des *Tractatus* et des *Enarrationes* est celui de M. Le Landais, *Deux années de prédication de saint Augustin, Introduction à la lecture de l'in Joannem*, dans *Etudes augustiniennes*, Paris, 1953, p. 7-75. Voir également P. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, dans *Angelicum*, XII (1935), p. 52-81 ; 245-261 : XIII (1936), p. 93-108 ; 252-282 ; XIV (1937), p. 516-537 ; XV (1938), p. 382-408 ; XVI (1939), p. 267-295 ; XVII (1940), p. 263-294 ; XXIV (1947), p. 47-69 ; 265-284 ; XXV (1948), p. 37-44. Ces travaux ont été réunis en volume par l'auteur : Valetta, Malte, 1948. On peut consulter bien d'autres travaux, en particulier l'étude de A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des heiligen Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II, Rome, 1931, p. 417-520. Cet article propose une date plus ou moins ferme pour plus de trois cents sermons. Il est à peine besoin d'ajouter que les problèmes de chronologie ne peuvent guère trouver que des solutions plus ou moins conjecturales.

5. Cf. M. Le Landais, *op. cit.*, p. 38-48. On admet assez généralement que les *Tractatus* 55-124 ont été dictés et non pas prêchés. Le Landais croit au contraire que ces *Tractatus*, comme les précédents, ont été aussi prêchés. Son argumentation est intéressante et doit être considérée de près. Il faut cependant rappeler que les anciens lisaient beaucoup moins que nous et étaient habitués à lire à haute voix le texte qu'ils entendaient. Aussi trouve-t-on très fréquemment chez eux, le vocabulaire auditif là où nous employons naturellement le vocabulaire visuel. Contentons-nous de rappeler au hasard quelques exemples. Rufin écrit dans la préface de sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : « iniungis mihi ut Ecclesiasticam Historiam, quam vir candidissimus Eusebius Cæsariensis græco sermone composuit, in latinum verterem, cuius lectione animus audientium vinctus, dum notitiam rerum gestarum avidius petit, oblivionem quodammodo malorum, quæ gererentur, acciperet ; a quo ego opere cum exonerare me vellem utpote inferior et impar et qui in tam multis annis usum latini sermonis amiserim, consideravi... (Rufin, *Prolog. in libros Historiarum Eusebii*, édit. Mommsen, t. II, p. 951). Le traducteur suppose qu'on écoutera sa traduction et que ce sera par le moyen de l'audition qu'on en tirera le fruit. D'ailleurs Eusèbe lui-même se sert à peu près indifféremment, semble-t-il, du terme *ἀνάγνωθι lisez* et du mot *ἄκουε écoutez* pour indiquer la manière dont on prendra connaissance de son ouvrage. Cf. *Hist. Eccles.*, I, 13, 9 ; II, 6, 3 ; III, 8, 1 ; IV, 23, 1 ; V, 9, 10 ; VI, 13, 2.

Saint Augustin d'autre part, explique la manière silencieuse beaucoup plus proche de la nôtre dont lisait habituellement saint Ambroise dans ses rares moments de loisirs. « Lisait-il, ses yeux couraient sur la page dont son esprit cherchait le sens ; mais sa voix et sa langue se reposaient. Souvent quand je me trouvais là, car sa porte n'était jamais défendue, et l'on entrait sans être annoncé, je le voyais lisant tout bas et jamais autrement. Je demeurais assis dans un long silence (qui eût osé troubler une attention si profonde ?), puis je me retirais, présumant qu'il lui serait importun d'être interrompu dans ces rares moments dont il bénéficiait pour le soulagement de son esprit, quand le tumulte des affaires d'autrui lui laissait quelque loisir. Peut-être évitait-il une lecture à haute voix de peur qu'un auditeur attentif et captivé l'obligeât à propos de quelque passage obscur, à s'engager dans des explications, à discuter sur de difficiles problèmes et à perdre ainsi une partie du temps destiné aux ouvrages dont il s'était proposé l'examen ; et puis, la nécessité de ménager sa voix, qui se brisait aisément, pouvait être une juste raison de lire tout bas (*Conf.*, VI, 3, 3) ».

Voir sur la lecture à haute voix dans l'antiquité : I. Marouzeau, *Le style oral latin*, dans *Revue des études latines*, X (1932), p. 147-148 ; H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949, p. 89 : *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 215.

recueillies par des sténographes, il est rare qu'on se trouve en présence de morceaux totalement identiques.

Il est inutile de revenir longuement sur les cas déjà signalés en détail par M. Le Landais. Le premier et l'un des plus curieux est relatif à la colombe que Noé lança de l'arche pendant le déluge. Le cas est longuement expliqué dans le *Tractatus* 5 et 6 sur l'*Evangile de saint Jean*[6]. Le parallélisme se retrouve entre les *Tractatus* 1-6 sur saint Jean et les *Enarrationes* sur les Psaumes des degrés ; comme ces psaumes forment une série, il est naturel qu'ils aient été expliqués ensemble. M. Le Landais pense même pouvoir fixer d'une manière très précise la chronologie de ces séries. Je ne vois pas d'objection décisive à faire à ses conclusions[7].

Il est permis de souligner par contre, le cas très spécial dans lequel saint Augustin revient, à plusieurs reprises, sur des exégèses traditionnelles de son temps. Remarquable paraît, entre beaucoup d'autres, l'explication d'Ezéchiel XIV, 12-14 : « La parole de Jahwé me fut adressée en ces termes : Fils d'homme, si mon pays péchait contre moi par impiété et que j'étende la main contre lui, que je détruise sa réserve de farine et que je lui envoie la famine pour exterminer bêtes et gens et qu'il y eût dans ce pays ces trois hommes Noé, Daniel et Job, ces trois hommes se sauveraient grâce à leur justice, oracle du Seigneur Jahwé[8] ».

De nombreux Pères se sont efforcés d'expliquer ce passage. Le plus ancien semble Origène dans ses *Homélies sur Ezéchiel* : « J'ai entendu naguère un hébreu qui expliquait ce passage, dit Origène. Il disait que ces trois hommes avaient été cités parce que chacun d'eux avait connu trois périodes dans sa vie, une joyeuse, une triste et de nouveau une joyeuse. Regarde Noé, avant le déluge ; considère le monde tout entier et de

---

6. Déjà le *Tractatus* 4 annonçait les deux homélies suivantes. L'*Enarratio in psalm.* 13 renvoie par contre à une explication précédente qui ne peut être que celle des *Tractatus* 5 et 6 sur saint Jean. Cf. M. Le Landais, *op. cit.*, 17-20.

Aussi caractéristiques sont les rapprochements suivants (Cf. *op. cit.*, p. 21 ss.) : l'*Enarr. in psalm.* 120 est parallèle au *Tract.* 1 ; l'*Enarr. in psalm.* 121 à *Tract.* 2 ; l'*Enarr. in psalm.* 123 à *Tract.* 3 ; l'*Enarr. in psalm.* 124 à *Tract.* 4 ; l'*Enarr. in psalm.* 129, 4 à *Tract.* 7 ; l'*Enarr. in plsam.* 130 à *Tract.* 8-9, 10 ; l'*Enarr. in psalm.* 131-132 à *Tract.* 21. L'*Enarr. in psalm.* 95 rompt la série régulière et semble prendre place après celle sur le *psalm.* 131 ; c'est dire qu'elle avait été promise par Sévère de Milève qui ne tint pas son engagement.

7. Je ne trouverais de vraies difficultés que dans le cas où il paraîtrait impossible de montrer le caractère prêché des derniers *Tractatus* sur saint Jean.

8. Le rapprochement fait par le prophète Ézéchiel entre Noé, Daniel et Job est resté inexplicable jusqu'à ces toutes dernières années. Il paraissait en effet incompréhensible de voir entrer dans un même contexte des personnages aussi divers que Noé, miraculeusement sauvé des eaux du déluge. Job préservé des catastrophes qui fondirent sur toute sa famille pour n'épargner que sa vie et un contemporain du prophète, comme Daniel. L'explication de ce texte mystérieux n'a été possible qu'après les découvertes de Ras-Shamra, qui nous ont fait connaître un héros oriental, Danel, célèbre pour sa sagesse et sa justice, mais tout à fait étranger à la Bible comme au peuple hébreu.

nouveau ce même monde, après que Noé seul avec ses fils et les animaux, a été sauvé dans l'arche quand le monde entier a été perdu dans le déluge ; après être sorti du déluge, Noé a planté la vigne et il a été de quelque manière à nouveau le créateur d'un deuxième monde. Tel est le juste qui voit le monde avant le déluge, c'est-à-dire avant la consommation, il revoit le monde dans le déluge, c'est-à-dire dans la ruine et dans la perte des pécheurs, qui arrivera lors du jugement. Il reverra enfin le monde, lors de la résurrection de tous les pécheurs. Quelqu'un me dira : j'admets pour Noé qu'il ait vu trois temps. Que répondras-tu pour Daniel ? Avant la captivité il a prospéré dans la noblesse de sa patrie ; puis transporté en Babylonie, il y a été fait eunuque comme on peut le voir clairement d'après son livre. Il a vu également le retour à Jérusalem... Enfin après soixante-dix ans, nous le voyons prier Dieu pour demander que, le temps de la captivité étant achevé, il rentre à Jérusalem. Nous avons sa prière écrite dans son propre livre, et nous ne pouvons cependant pas trouver où il est mort. Il a donc vu trois temps : avant la captivité, sous la captivité, après la captivité. Quant à Job, voyons s'il a connu trois temps. Il faut d'abord noter qu'il possédait sept mille brebis, trois mille chameaux, cinq cents paires de bœufs, un mobilier très considérable, sept fils et trois filles. Après quoi le Diable a obtenu la puissance contre lui. Voici le changement des temps. Riche en enfants, il les a perdus tous d'un coup. Riche en biens, il a été réduit à l'extrême pauvreté. Voilà deux temps. Après quoi le Seigneur lui apparaît et lui parle dans la nuée et Job lui répond comme il est écrit dans son livre... A la fin, il a quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille couples de bœufs, mille ânesses à la pâture et il lui naît sept fils et trois filles. De la sorte, pour Job aussi nous trouvons donc trois temps, celui du patient, celui du changement, c'est-à-dire, du jugement de Dieu et l'avenir, après la résurrection des morts dans l'éternité de la vie céleste[9] »

Après Origène, saint Augustin a repris l'examen du même problème soulevé par Ézéchiel ; il y est revenu à plusieurs reprises. Voici du moins trois de ses explications que j'ai relevées en divers de ses ouvrages.

D'abord dans les *Quæstiones Evangeliorum*. Il s'agit du passage de saint Luc : « Ils seront cette nuit-là deux dans un lit, deux au moulin et deux dans un champ. Chaque fois ils sont groupés par couple et chaque fois aussi l'un est enlevé et l'autre est laissé. Cela signifie trois classes d'hommes : les uns connaissent la tranquillité et le repos, ils ne sont pas occupés dans les affaires séculières ou ecclésiastiques ; d'autres sont occupés dans les affaires temporelles ; la troisième classe se consacre au service de l'Église. A ces trois classes qui sont groupées, je pense que s'appliquent les noms de ceux que le prophète Ézéchiel représente comme les trois

---

9. ORIGÈNE, *Hom. in Ezech.*, IV, 8, édit. BAEHRENS, t. III, p. 369-370.

saints qui doivent être délivrés : Noé, Daniel et Job. Noé est le symbole de ceux qui gouvernent l'Église, car c'est lui qui dirige l'arche par laquelle l'Église est figurée ; Daniel, qui choisit le célibat, c'est-à-dire qui méprise les noces terrestres, signifie ceux qui se consacrent à Dieu pour vivre sans souci ; quant à Job, qui a eu une femme et des enfants, il est symbolisé par celui qui est au moulin et qui se montre très courageux pour résister aux tentations. Je ne crois pas qu'il y ait dans l'Église, d'autre genre d'hommes [10] ».

Les *Enarrationes in Psalmos* contiennent à leur tour l'interprétation du passage discuté d'Ézéchiel. Il s'agit là encore d'expliquer le texte de saint Luc : « de celles qui travaillent au moulin l'une sera prise, l'autre sera laissée (Luc, XVII, 35 ss. ; Matth., XXIV, 40 ss.). » Après avoir rappelé ce texte, l'orateur continue : « C'est ainsi qu'Ézéchiel parle de trois personnes dans lesquelles il n'est pas absurde de reconnaître ces trois classes d'hommes. Lorsque le Seigneur aura envoyé son glaive sur la terre, et si au milieu des hommes se trouvent Noé, Daniel et Job, ils ne délivreront pas leurs fils et leurs filles, mais eux seuls seront sauvés. Déjà autrefois ces hommes ont été délivrés ; mais ces trois noms représentent trois classes d'hommes : Noé désigne les chefs de l'Église, car il conduisit l'arche pendant le déluge ; Daniel a choisi de mener une vie tranquille en servant Dieu dans le célibat, c'est-à-dire sans prendre d'épouse. Il était un homme saint dans les désirs du célibat, y menant sa vie au milieu de beaucoup de tentations et trouvé comme de l'or éprouvé. Comme il était tranquille ! comme il était plein d'assurance pour descendre au milieu des lions ! Daniel était appelé l'homme des désirs, mais des chastes et saints désirs que possèdent les serviteurs de Dieu. Quant à Job, il représente cette femme unique qui est prise de la meule. Car il avait une épouse, il avait des fils et des filles et possédait de grandes richesses et alors qu'il avait tant de biens que le Diable lui reprochait de ne pas servir Dieu gratuitement, il accepta de les perdre sans se plaindre. Ainsi ces trois hommes signifient bien les trois classes d'hommes que je viens de rappeler à propos de l'Évangile[11] ».

Un sermon sur la ruine de Rome, *de Urbis Excidio*, reprend le même commentaire non sans application à la situation actuelle. « Dans ces trois hommes, explique l'évêque d'Hippone, sont de quelque façon trois classes d'hommes. Car ces trois hommes eux-mêmes sont morts depuis longtemps ; leurs âmes sont auprès de Dieu, leurs corps sont restitués à la terre et attendent la résurrection et leur place à la droite du Seigneur : ils ne redoutent plus aucune tribulation en ce monde dont ils désirent

10. AUGUSTIN, *Quæstiones Evangeliorum*, II, 44, P.L. XXXV, 1357.
11. AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, psalm. 132, 4. P.L. XXXVII, 1730.

être délivrés. Comment donc seraient délivrés de la tribulation Noé, Daniel et Job ? Quand Ézéchiel s'exprimait ainsi, seul peut-être Daniel vivait encore avec son corps. Car Noé et Job étaient morts depuis longtemps et avaient rejoint leurs pères dans le sommeil de la mort. Comment auraient-ils pu encore être délivrés de la tribulation à venir, alors qu'ils étaient déjà délivrés de la chair ? Mais Noé désigne les bons chefs, qui dirigent et gouvernent l'Église comme Noé a tenu le gouvernail de l'arche pendant le déluge ; Daniel représente tous les continents ; Job tous les hommes mariés qui vivent bien. Voilà les trois classes d'hommes que Dieu délivrera de la tribulation actuelle[12].

L'histoire de l'interprétation d'Ézéchiel XIV, 14 ne s'arrêterait pas ici. Il faudrait la compléter par les recherches de F. Chatillon et de G. Folliet[13] qui devront elles-mêmes être poursuivies[14]. Il me sera permis cependant de m'arrêter ici. Je n'ai voulu montrer que quelques exemples de l'exégèse de saint Augustin et davantage quelques exemples de l'exégèse phantastique qui reprend avec un plaisir manifeste le texte d'Ezéchiel.

*

* *

Beaucoup plus intéressant, de notre point de vue, est un passage du *De Trinitate*, où saint Augustin enchâsse quelques lignes du *Tractatus* 99 sur saint Jean[15]. « Lorsqu'il s'agit, écrit l'évêque d'Hippone, de cette Trinité coéternelle, égale, incorporelle et ineffablement immuable, il est très difficile de distinguer la procession de la génération : que suffise cependant à ceux qui ne peuvent s'étendre davantage ce que nous avons dit là-dessus dans un *sermon prononcé aux oreilles du peuple chrétien*[16].

Après avoir en effet enseigné par les témoignages des Saintes Écritures

---

12. AUGUSTIN, *Sermo de Urbis excidio*, 1. P.L. XL, 717.

13. Voir sur cette exégèse d'Ezéchiel, XIV, 14 : F. CHATILLON, *Tria genera hominum : Noe, Daniel et Job*, dans *Revue du Moyen âge latin*, t. X, 3, 1954, p. 169-175. La suite de cette étude n'a pas encore paru. Voir encore G. FOLLIET, *Les catégories de chrétiens*, dans *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 631-644. *Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien*, dans *Année Théologique Augustinienne*, 1954, I-II, p. 81-96.

14. Voir par exemple Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Hom. in Ezech.* II, 4-5, P.L. LXXVI, 976.

15. Le livre XV du *De Trinitate* où figurent ces lignes doit avoir été publié en 416. Cf. *Epist.* 174, *ad Evodium* ; P.L., XXXIV, 768.

16. *De Trinitate*, XV, 27, 48 ; P.L. XLII, 1095. « ...Id quod de hac re in sermone quodam proferendo ad aures populi christiani diximus, dictumque conscripsimus ». Il faut reconnaître, écrit M. LE LANDAIS, *op. cit.*, p. 41, que cette phrase est d'interprétation difficile. *Proferendo*, à notre avis, n'a pas un sens futur, mais marque simplement l'idée de l'action. Quant à *dicere*, on peut citer d'autres textes où il est opposé à *cogitare*... Discuter ce point serait stérile. Du mot *dicere*, on ne peut rien conclure ; suivant le contexte, il prend chez Augustin des sens très divers ». Là-dessus, Le Landais déclare que « le texte du *De Trinitate* lui paraît prouver solidement que tout l'*In Ioannem* a été prêché ». Cette conclusion reste incertaine pour moi.

que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, j'ai dit...[17] ». Suit un assez long morceau (34 lignes dans l'édition de la *Patrologie*) emprunté au *Tractatus* 99[18]. Après quoi, saint Augustin ajoute : « Voilà ce que je trouvais dans ce sermon, adressé à des fidèles et non à des infidèles[19] ».

Le premier livre du *De Civitate Dei* a été écrit en 412 ou 413. Saint Augustin s'y attache à répondre aux objections des païens qui rendent le christianisme responsable de la chute de Rome et de toutes les calamités dont elle a été l'occasion. Quelques années plus tard, vers 421, l'évêque d'Hippone fut invité par son ami Paulin de Nole à lui écrire sur les soins à donner aux morts, et spécialement de répondre à cette question : Convient-il d'enterrer les morts auprès des tombeaux des saints ? A ces problèmes, la *Cité de Dieu* avait déjà fourni une solution, du moins en partie. Saint Augustin trouva expédient de reproduire le passage qui pouvait intéresser Paulin, plutôt que de rédiger un nouveau texte. Il copia donc les chapitres 12 et 13 (numéros 4 et 5) du premier livre du *De Civitate Dei*, en ajoutant la conclusion suivante : « Telle est mon opinion sur la cause et la raison des sépultures. Si j'ai transcrit ici ce passage d'un autre de mes livres, c'est que j'ai trouvé plus facile de me répéter que d'exprimer en termes différents les mêmes pensées[20]

L'*Enchiridion* à Laurent, *De fide, spe et caritate*, écrit en 420 ou 421, occupe une place à part dans l'œuvre d'Augustin. Il répond au désir exprimé par le destinataire de posséder, écrit par l'évêque d'Hippone, une sorte de résumé de la foi et de la morale catholiques. La tâche était aussi difficile à réaliser qu'utile et bienfaisante dans son objet. Le livre écrit pour satisfaire ce désir est exactement tel qu'on pouvait l'attendre : clair, précis et rapide. Il se réfère souvent à des écrits antérieurs, censés à la portée de Laurentius, mais il ne les transcrit guère. Nous l'imiterons ici et nous rappellerons d'un mot les passages auxquels il est fait explicitement allusion :

Enchiridion, II, 8 : Il vaut mieux donner le nom de foi à celle que nous enseigne les Saintes Lettres, c'est-à-dire à celle en ce qu'on ne voit pas. Cf. *De fide rerum quæ non videntur*[21].

Enchirid., VI, 18 : « Une question des plus difficiles et des plus obscures surgit à ce propos, sur laquelle, pressé par le besoin de répondre, nous avons déjà composé un gros livre, celle de savoir si un juste peut mentir quelquefois ». Cf. *De mendacio*, écrit vers 395 ; P.L. XL, 487-518.

---

17. *De Trinitate, loc. cit.*
18. *In Joan.*, *Tractatus* 99, 8-9 ; P.L. XXXV, 1889-1890.
19. *De Trinitate, loc. cit.*
20. *De cura pro mortuis gerenda*, II, 5. Voir *De Civitate Dei*, I, 12-13.
21. On doit voir ici une allusion au traité qui porte ce titre.

Enchirid., VII, 20 : « Sur ce point (la question de la certitude), j'ai composé trois volumes au début de ma conversion... » Cf. *Contra Academicos*, trois livres rédigés en novembre 386 ; P.L., XXXII, 905-958.

Enchirid., X, 34 : « Lis, si tu le juges bon, ma lettre sur la virginité de Marie, adressée à cet homme illustre, que je nomme avec honneur et amour, savoir Volusien ». Cf. *Lettre* 137 ; P.L., XXXIII, 515-525.

Enchirid., XVIII, 67. Ce paragraphe et les deux suivants sont textuellement reproduits dans le *De octo Dulcitii quæstionibus*. Au paragraphe 67, saint Augustin écrit : « Sur cette question (la foi et les œuvres), j'ai écrit un livre intitulé *De la foi et des œuvres* ». Il renvoie donc Laurentius à cet ouvrage composé dès le début de 413 ; P.L. XL, 197-230.

Enchirid., XXI, 80 : « Voilà pourquoi, en commentant il y a quelques années l'Épître aux Galates, à l'endroit où l'Apôtre dit : je crains d'avoir peut-être besogné en vain au milieu de vous, j'en vins à m'écrier : Malheur pour les péchés des hommes dont seuls les plus exceptionnels nous font horreur ! Quant aux plus communs, pour l'expiation desquels le Fils de Dieu a répandu son sang, alors qu'ils seraient assez graves pour nous fermer absolument le royaume de Dieu, à force de les voir, nous sommes contraints de les tolérer tous, et à force de les tolérer, d'en commettre même quelques-uns. Et plût au Seigneur Dieu qu'il ne nous advînt pas de commettre tout ce que nous n'avons pas pu empêcher ». Le passage cité ici textuellement est emprunté au *Commentaire de l'Epître aux Galates*, 35 ; P.L., XXXV, 2130. Cet ouvrage date de 393-395. Saint Augustin fait suivre la citation de la remarque suivante : « A moi de voir si l'excès de la douleur ne m'aurait pas fait parler avec un peu d'inconsidération » : on devine ici l'auteur des *Rétractations*, toujours prêt à se corriger.

Enchirid., XXII, 81 : « Je vais maintenant répéter ce que j'ai déjà dit souvent en d'autres endroits de mes œuvres ». Il s'agit des causes du péché et de la lutte contre le péché. En fait, le problème avait été traité maintes fois par saint Augustin. Voir par exemple, *Contra Faustum*, XXII, 78 ; P.L. XLII, 451 ; *De peccatorum meritis et remissione*, I, 39, 70 ; P.L., XLIV, 152 ; *ibid.*, II, 17, 26, col. 167.

Enchiridion, XXII, 83 : « A cette question difficile (le péché irrémissible contre le Saint-Esprit), j'ai consacré un petit livre spécial, où je l'ai débrouillée du mieux que je l'ai pu ». Le petit livre dont il s'agit est probablement le sermon 71, P.L., XXXVIII, 445-467, auquel Possidius donne pour titre *De blasphemia Spiritus Sancti*. *Indiculus*, 10 ; P.L., XLVI, 21.

Enchiridion, XXIX, 109-110. Les deux paragraphes 109-110 sont reproduits tels quels dans les *Questions de Dulcitius*. Voir *infra*.

En dehors de ces références clairement indiquées, on trouverait sans peine dans l'*Enchiridion* d'autres parallélismes intéressants, mais qui ne sauraient nous retenir ici. Nous devons par contre, nous arrêter à une nouvelle citation expresse et littérale qui figure dans les *Questions sur l'Heptateuque*[22] avec la formule d'introduction : « *Alii dicunt* ». Cette formule paraît devoir annoncer la citation anonyme d'un exégète inconnu. En fait, à propos de la parole de l'Exode : Tu ne cuiras pas l'agneau dans le lait de sa mère (*Exod.*, 23, 19 ; 31, 26 ; cf. *Deuter.*, 14, 27), elle précède une exégèse que l'on trouve mot pour mot dans un petit traité attribué par les manuscrits à saint Augustin et intitulé *De octo quæstionibus ex veteri Testamento*[23]. On ne saurait guère douter de l'authenticité des *Quæstiones*.

Les *Huit questions de Dulcitius*, tout en constituant un ouvrage à part, sont faites de pièces et de morceaux empruntés à des livres précédents, ce qui s'explique par les circonstances de leur composition. Aux environs de Pâques d'une année non précisée, mais qui, selon les vraisemblances, est 422, le tribun Dulcitius avait écrit à l'évêque d'Hippone pour lui poser huit questions, dont il désirait avoir la solution :

1° Ceux qui pèchent gravement après leur baptême et qui méritent ainsi l'enfer, peuvent-ils jamais en sortir, une fois qu'ils y ont été précipités ?

2° Les prières et les messes que l'on offre pour les défunts leur servent-elles, et comment sont-elles utiles à leur âme ?

3° Le jugement général suivra-t-il immédiatement la venue du Seigneur, ou les hommes qui iront au-devant de lui sur les nuées du ciel doivent-ils mourir auparavant ?

4° Pourquoi David a-t-il dit que les enfants des justes seront bénis, alors que, très certainement, les enfants de certains justes ont été maudits tandis qu'inversement ceux de certains méchants ont été bénis ?

5° Comment David peut-il avoir été choisi selon le cœur de Dieu, puisqu'il a commis de si grandes fautes ?

---

22. *Quæstiones in Heptateuchum*, II, 90 ; P.L., XXXIV, 629.

23. Ce traité a été publié pour la première fois par Dom G, MORIN, *Un traité inédit attribué à saint Augustin*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXVIII, 1911, p. 1-10. Son origine augustinienne a d'abord été contestée. Elle a été fortement établie par D. DE BRUYNE, *De octo quæstionibus ex veteri Testamento, un traité authentique d'Augustin*, dans *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1931, t. II, p. 327-340.

Il semble étrange au premier abord que saint Augustin se soit cité lui-même, avec le lemme: *Alii dicunt*. On explique volontiers cette formule comme une expression de modestie,et on la retrouve ailleurs tout au moins d'une manière équivalente. Dom DE BRUYNE, *op. cit.*, p. 333, va jusqu'à écrire : « Jamais Augustin ne cite une variante comme étant sienne ; toujours il dit : « Nonnulli dicunt », « alii interpretati sunt ». C'est à nous de chercher quelles sont, parmi ces citation d' « alii », celles qui sont d'Augustin. Ce n'est pas difficile.

6º Samuel a-t-il été rappelé de l'enfer par la pythonisse, ou est-ce simplement son image qui a apparu à Saül ?

7º Comment Sara a-t-elle évité d'être souillée par Abimélech et par Pharaon ?

8º L'Esprit de Dieu qui était porté sur les eaux lors de la création, était-il l'Esprit-Saint ?

Pressé par des occupations urgentes, Augustin différa quelque peu sa réponse. Lorsqu'il en eut le temps, il revint aux problèmes soulevés par Dulcitius ; et il se rendit compte qu'il avait déjà, dans des livres précédents, fourni les solutions désirées pour sept des questions sur huit[24]. Il se contenta donc de copier les réponses fournies précédemment pour les envoyer à Dulcitius et y ajouter, aussi brièvement qu'il le put, sa réponse à la question nouvelle. L'ouvrage se trouve constitué de la sorte :

1re réponse : *De fide et operibus*, XIV, 23-XVI, 30 ; P.L., XL, 212-217. Le *De fide et operibus* avait été rédigé au début de 413, et il est signalé dans l'*Enchiridion* 18, 67. Voir encore *Epist.* 205, 18[25].

2e réponse : *De cura pro mortuis gerenda*, I, 1-2 ; P.L., XL, 591-593 ; *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*, 29, 109-110 ; P.L., XL, 283-284.

3e réponse : *Epistola* 193, 4, 9-13 *ad Mercatorem* ; P.L., XXXII, 872-874[26].

4e réponse : *Enarrationes in Psalmos*, III, 2-3 ; P.L., XXXVII.

6e réponse : *Quæstiones ad Simplicianum*, II, 3 ; P.L., XL, 142-144.

7e réponse : *Contra Faustum manichæum*, XXII, 33 ; P.L., XLII, 421-422[27].

---

24. La solution de la cinquième question n'est pas donnée à sa place normale. Elle est réservée pour la fin du livre. Dans sa préface, saint Augustin s'explique ainsi à son sujet : « Reste la question où tu me demandes pourquoi le Seigneur, si conscient qu'il soit de l'avenir, a dit : J'ai choisi David selon mon cœur, bien qu'il ait commis tant de si grands crimes. Je n'ai pas pu retrouver l'endroit où je l'avais traitée, ni ce que j'y avais répondu et je ne sais plus si c'est dans un livre ou dans une lettre ». L'évêque d'Hippone se trouve donc obligé de récrire une réponse nouvelle à ce problème ; mais il la place après les autres, à la fin de son livre.

25. Quelques lignes inédites sont ajoutées à l'extrait précédemment cité pour répondre en particulier à la question : Que signifie la formule du texte évangélique : Tu ne sortiras pas de là avant d'avoir payé le dernier denier (*Matth.*, 5, 26) ?

26. Dans cette lettre 193, saint Augustin rappelle la question posée par Mercator au sujet des enfants baptisés : pourquoi ces enfants dont le péché a été remis, subissent-ils la peine du péché ? A cette question, déclare l'évêque d'Hippone, j'ai déjà donné une solution aussi bien que je l'ai pu avec le secours du Seigneur, dans le livre *De baptismo parvulorum* (II, 30 suiv.), que je sais être bien connu de toi.

27. Avant de citer la réponse donnée dans le *Contra Faustum*, saint Augustin rappelle d'abord que les femmes destinées aux rois ne s'unissaient pas immédiatement à eux et que Sara a très bien pu ne pas être donnée à Pharaon. Il ajoute à cette remarque inédite, le récit d'un incident récemment survenu en Maurétanie Sétifienne. Il aimait assez évoquer ainsi des faits actuels. On trouve plusieurs de ces récits dans le *De Civitate Dei*, XXII, et encore ailleurs. Voir par exemple : *De cura pro mortuis gerenda*, 17.

8e réponse : *De genesi ad litteram*, I, 5-7 ; 11-13 ; P.L., XXXIV, 250-251.

5e réponse : Comme il a été dit, cette réponse qui est nouvelle, termine le livre. Elle est suivie d'une très brève conclusion : « Comme je l'ai pu, j'ai répondu à tes questions. Si tu as trouvé, ou si tu viens à trouver une réponse meilleure, nous te serons très reconnaissant de nous la faire connaître. Car j'aime mieux apprendre qu'enseigner ».

*
* *

Les *Questions de Dulcitius* sont, me semble-t-il, le cas le plus typique des emprunts textuels que saint Augustin se soit fait à lui-même. Il resterait encore à signaler un certain nombre de cas dans lesquels l'évêque d'Hippone reprend les mêmes questions pour les examiner à nouveau, soit parce qu'il n'est pas satisfait d'un premier travail, soit parce qu'il n'est plus capable de le retrouver dans la collection de ses œuvres. Ici surtout, nous ne citerons que quelques exemples caractéristiques.

On peut rappeler d'abord, parce qu'il semble le plus ancien de ce genre, le problème philosophique de l'immortalité de l'âme, sur lequel Augustin se propose d'écrire tout de suite après sa conversion et qu'il aborde en effet au deuxième livre des *Soliloques*. Mais il s'arrête en chemin sans achever son développement, avec l'intention de revenir quelque jour sur ce sujet. Il rappelle ce souvenir dans les *Rétractations* : « Après les livres des Soliloques, étant revenu de la campagne à Milan, j'écrivis un livre *Sur l'immortalité de l'âme*. Dans ma pensée, ce devait être comme un mémento en vue de l'achèvement des *Soliloques* qui étaient demeurés incomplets. Mais je ne sais comment ce livre tomba contre mon gré dans le public, et on le compta parmi mes opuscules. Il est d'abord si obscur, par suite de la complication et de la brièveté des raisonnements, qu'il fatigue à la lecture. J'éprouve moi-même cette impression, et c'est à peine si je le comprends[28] ».

Le désir ainsi exprimé ne fut jamais réalisé. Lorsque Augustin fut rentré en Afrique, il cessa de s'intéresser aux problèmes philosophiques ; et si plus tard il eut maintes fois l'occasion d'exprimer sa pensée sur le sort de l'âme après la mort, il l'envisagea d'un point de vue totalement différent.

Par contre, Augustin s'occupa à plusieurs reprises du mensonge et de sa valeur morale. Dès 394, il fut amené à s'interroger à ce sujet, à propos de la controverse d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul

---

28. *Rétractations*, I, 5.

sur l'observance de la Loi juive. Le commentaire de l'Épître aux Galates lui donne une première occasion de s'arrêter à cette controverse[29], et il prend sans hésiter la ferme position qu'il gardera jusqu'à la fin : « Paul ne tomba dans aucune feinte : il conserva partout l'opinion qui lui parut convenable, dans les églises des Gentils aussi bien que dans celle des Juifs : celle qu'il ne fallait pas modifier les coutumes dont l'observance n'empêchait pas la conquête du royaume de Dieu ». On sait que, sur cette question, il se trouva très tôt en opposition avec saint Jérôme, selon qui la discussion entre les deux apôtres n'aurait pas été autre chose qu'une mise en scène sans loyauté ni franchise[30].

Entre les deux hommes, également savants et également dévoués au service de l'Église et de la vérité, la querelle se poursuivit durant de longues années. Ce fut au moins en partie pour prendre d'une manière décisive, position sur le problème du mensonge et de la vérité, que saint Augustin se décida, quelque temps avant d'être appelé à l'épiscopat, à écrire un livre *Sur le mensonge*[31]. Dans les *Rétractations*, saint Augustin s'explique ainsi au sujet de cet ouvrage :

« J'ai écrit un livre *Sur le mensonge*, qui, malgré l'effort que demande sa compréhension, n'est pas inutile pour l'exercice de l'esprit et de l'intelligence et aide à aimer la vérité dans la conduite de la vie. J'avais pris la résolution d'enlever ce livre de la collection de mes ouvrages, parce qu'il est obscur et compliqué et qu'il me semblait tout à fait insupportable, et c'est pourquoi je ne l'avais pas publié. Ensuite, après avoir écrit plus tard un autre livre intitulé *Contre le mensonge*, j'avais décidé avec bien plus de force de détruire celui-ci, et j'en avais donné l'ordre. Mais je n'ai pas été obéi. C'est pourquoi, lors de la révision de mes opuscules, je l'ai retrouvé intact et j'ai ordonné alors de le conserver après l'avoir revu, surtout parce qu'il y a dans ce livre quelques remarques nécessaires et qui ne figurent pas dans l'autre[32]. »

Quelque vingt-cinq ans plus tard, en 420, saint Augustin fut amené à reprendre la question, non plus d'une manière générale, mais à l'occa-

---

29. *Epistolæ ad Galatas. Expositio*, 15 ; P.L., XXXV, 2113-2114.

30. Le chapitre des *Rétractations*, I, 24 (23), qui traite du commentaire sur la lettre aux Galates ne parle pas du passage où il est question de la divergence d'opinion entre les deux apôtres ; et nous ne saurions insister sur un problème qui a donné naissance à une littérature des plus abondantes. Nous renverrons seulement aux ouvrages suivants : F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1922, t. II, p. 48 ; J. SCHMID, *Sanctorum Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistolæ mutuæ* (*Florilegium Patristicum*, XXII), Bonn, Hanstein, 1930, p. 14-22 ; P. AUVRAY, *Saint Jérôme et saint Augustin ; La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 594-610.

31. Il est vraisemblable que le désir de fournir à saint Jérôme une réponse à ses faux-fuyants n'intervint pas seul pour l'amener à écrire ce livre. Le *De mendacio* fait partie des ouvrages de saint Augustin contre les manichéens : ceux-ci insistaient sur les mensonges commis par les patriarches pour opposer la Loi à l'Évangile et d'autre part les Numides n'attachaient pas en général une très grande importance au mensonge.

32. *Rétractations*, I, 27 (26).

sion de circonstances particulières qu'il résume ainsi dans les *Rétractations* : « Pour rechercher les hérétiques priscillianistes qui croyaient devoir cacher leur hérésie, non seulement en niant et en mentant, mais encore en faisant de faux serments, quelques catholiques pensèrent qu'ils devaient imiter les priscillianistes, s'ils voulaient découvrir leurs retraites J'interdis cette conduite et je composai ce livre[33] ». La notice des *Rétractations* suffit à faire connaître la méthode ici adoptée par l'évêque d'Hippone : autant le *De mendacio* était à ses yeux un ouvrage obscur et compliqué, autant le *Contra mendacium* est clair et décisif. C'est assez dire que les deux ouvrages, éloignés l'un de l'autre par le temps de leur composition et écrits pour répondre à des fins différentes, ne se ressemblent guère que par les problèmes généraux dont ils s'occupent. Leur rapprochement n'est pas moins significatif et s'imposait à nous.

Les questions de l'immortalité de l'âme et du mensonge ont été de la part de saint Augustin, l'objet d'ouvrages relativement importants. Bien d'autres problèmes seraient à citer, qui ont été également repris par lui, soit dans des lettres, soit dans de gros livres, mais en passant. Ici surtout, nous devrons nous contenter de quelques exemples. L'un des plus caractéristiques, est celui de la vision de Dieu, qui est abordé une première fois dans la lettre 92 à *Italica*[34]. Cette pieuse femme, une correspondante, semble-t-il, de saint Jean Chrysostome, avait demandé à saint Augustin s'il était possible, dès cette vie, de voir Dieu avec les yeux du corps. Folie, répond d'un mot l'évêque d'Hippone, sur laquelle il est inutile d'insister.

Il faut croire que la question intéressait de nombreux fidèles, car, en 413, nous voyons Augustin répondre très longuement sur ce sujet à une certaine Pauline.[35] Cette lettre est assez importante pour que l'auteur la regarde comme un traité et la signale à ce titre dans les *Rétractations* : « Sur la vision de Dieu, dit-il, j'ai écrit un livre, dans lequel j'ai remis à plus tard une recherche diligente au sujet du corps spirituel qui existera lors de la résurrection des saints : Dieu, qui est esprit, pourra-t-il être vu, et comment par un pareil corps ?[36] Plus tard, j'ai expliqué cette question vraiment très difficile dans le dernier livre de la *Cité de Dieu*, c'est-à-dire dans le vingt-deuxième, d'une manière suffisante à mon avis[37].

---

33. *Rétractations*, II, 60 (87). L'informateur espagnol de saint Augustin était un certain Consentius qui vivait dans un milieu infesté par le priscillianisme et ne savait que faire pour démasquer les hérétiques. Il alla, dans son zèle, jusqu'à demander à l'évêque d'Hippone s'il n'était jamais permis de feindre l'hérésie. Les lettres 120 et 205 de saint Augustin lui sont déjà adressées. Voir P.L., XXXIII, 451-462 ; 942-949.
34. *Epistola* 92 ; P.L., XXXIII, 318-321 (vers 408).
35. *Epistola* 147 ; P.L., XXXIII, 596-622.
36. *Epist.* 148, 23, 54 ; P.L., XXXIII, 622 : « De corpore vero spirituali, si Dominus iuverit opere alio experiemur quid disputare valeamus ».
37. *De Civitate Dei*, XXII, 29.

Dans un de mes manuscrits où figure ce livre, j'ai encore trouvé un mémoire[38] sur le même sujet, adressé à l'évêque de Sicca, Fortunatien. Ce mémoire ne figure dans le catalogue de nos œuvres ni parmi les livres, ni parmi les lettres[39] ».

Ces deux lettres sont particulièrement intéressantes à cause des citations patristiques qu'elles renferment. La lettre à Pauline donne de longs fragments de saint Ambroise, avec l'introduction : *Cum Evangelium exponens beatus Ambrosius, Mediolanensis episcopus, venisset ad eum locum, ubi angelus apparuit in templo Zachariæ*[40]. La lettre à Fortunatien cite le très bienheureux Athanase évêque d'Alexandrie, écrivant contre les Ariens qui regardaient le Père seul comme invisible, tandis que le Fils et l'Esprit-Saint seraient visibles[41] et Grégoire, évêque oriental, déclarant que Dieu est invisible par nature[42]. Elle revient ensuite à Ambroise de Milan[43] et passe à saint Jérôme.[44] Une rapide conclusion termine le florilège[45].

---

38. Saint Augustin emploie ici le mot *Commonitorium*, qui désigne un court traité, destiné à rafraîchir les souvenirs. Ce mot sert de titre entre autres au *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins.

39. *Rétractations*, II, 41 (68). En fait, le mémoire à Fortunatien se trouve aujourd'hui dans la série des lettres, sous le numéro 148 ; P.L., 622-630. La lettre à Pauline se trouve sous deux formes dans les manuscrits, une forme longue, c'est la lettre 149 que l'on vient de citer, et une forme beaucoup plus brève, qui ne contient que la huitième partie de notre texte.

40. *Epist.* 147, 6, 18 ; c. 603. Voir AMBROISE, *In Lucam*, I, 21 ; cf. LUC, I, 11 ; P.L. XV, 1543-1545. Saint Augustin, après avoir cité le texte en entier, le reprend par morceaux, dans la suite de la lettre et il le commente. Cf. P.L. XXXIII, 605, 606, 614. La lettre 148 à Fortunatien, n. 6, c. 624, cite encore le même passage, ou plutôt un fragment de ce passage ; puis quelques lignes du livre II, 93-94 ; cf. LUC, III, 22 ; P.L., XV, 1587-1588.

41. Il ne saurait s'agir ici d'une citation littérale de saint Athanase. Saint Augustin se réfère à ce qu'il sait par ouï-dire des doctrines de l'évêque d'Alexandrie et à ce que lui ont appris ses controverses personnelles avec les ariens. Voir par exemple *De Genesi ad litteram*, VIII, 27, 50 ; P.L. XXXIV, 392 ; *Tract. in Ioan.*, 54 ; P.L., XXXV, 1779. Cf. B. ALTANER, *Augustinus und Athanasius ; Eine Quellenkritische Studie*, dans *Revue Bénédictine*, 1949, p. 85-86 ; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 188, retient comme source probable de la référence donnée par saint Augustin Pseudo-VIGILE DE THAPSE, *De Trinitate*, XI ; P.L. XLII, 299.

42. Il y a ici de toute évidence une erreur de saint Augustin, car il ne peut s'agir d'un évêque d'Orient, pas plus de saint Grégoire de Nazianze, dont l'évêque d'Hippone ne connaît que les homélies traduites par Rufin, que d'aucun autre. Le texte ici visé provient sans doute de Grégoire d'Elvire, *Tractatus de fide*. Les *Tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1936, p. 233-299. — Voir P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 189, 190.

43. Saint Ambroise est cité dans la lettre 148, 2. Saint Augustin mentionne quelques passages du commentaire sur saint Luc, I, 24 et II, 93-94 ; P.L., XV, 1544 et 1587-88. Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 148, 62, P.L. XXXIII, 625.

44. Saint Jérôme est cité à plusieurs reprises dans la lettre 148. Une première fois, II, 7 ; P.L., XXXIII, 625, sous le lemme : *sanctus Hieronymus*, qualifié, après la citation, de *vir doctissimus*, Augustin cite deux passages du commentaire hiéronymien sur Isaïe, I, 10 ; P.L., XXIV, 33. Plus loin, 4, 13 ; col. 628, après une citation déjà connue de saint Ambroise, l'évêque d'Hippone revient à saint Jérôme, avec l'introduction suivante : « Neque hoc ego tantum, aut ego prior, sed omnes qui qualicumque spirituali intelligentia resistunt eis qui ob hoc Anthropomorphitæ nominantur. Ex quorum litteris ne multa commemorando majores moras faciam, hoc unum sancti Hieronymi interpono, ut noverit iste frater, non se de hac re mecum magis

Comme celui de la vision de Dieu, et sans doute davantage encore, le problème de l'origine de l'âme est un de ceux sur lesquels saint Augustin n'a guère cessé de revenir au cours de sa vie ; mais, tandis que sur le premier il avait pu aboutir à une solution ferme, il semble avoir hésité jusqu'au bout sur le second. Les *Rétractations* avouent encore en 427 ses incertitudes à ce sujet. A propos de son premier ouvrage, *Contre les Académiciens*, il écrit en effet : « Pour ce qui regarde l'origine de l'âme, comment il se fait qu'elle soit dans le corps, si elle vient du seul premier homme, lorsque l'homme a été fait en âme vivante, ou bien si chaque âme est créée pour chaque homme, je ne le savais pas dans ce temps-là, et maintenant encore, je ne le sais pas[46] ».

La même incertitude se manifeste ailleurs. Vers 415, l'évêque d'Hippone avait écrit à saint Jérôme une lettre sur ce sujet obscur[47] ; mais il attendit qu'il fût mort pour publier cette lettre. Après la disparition de son irascible correspondant, donc vers 420, il répandit dans le public la lettre en question, ainsi qu'une autre relative à un verset de l'Épître de saint Jacques : Quiconque a observé toute la loi et la viole en un point devient coupable du tout (*Jac.*, 2, 10). Les *Rétractations* s'expriment ainsi au sujet du premier problème : « Lorsqu'il (Jérôme) fut mort, je publiai le premier livre (c'est-à-dire la première lettre) pour avertir le lecteur de ne pas rechercher du tout comment l'âme est donnée lors de la naissance, ou tout au moins de ne pas admettre sur un sujet très obscur une solution de ce problème qui serait contraire à des points incontestables, car la foi catholique sait, à propos du péché originel, que les petits enfants, à moins d'être régénérés dans le Christ, sont damnés sans aucun doute[48] ».

Les *Rétractations* mentionnent encore un autre ouvrage consacré à l'étude du même problème et intitulé *De l'âme et de son origine*. Elles

---

quam cum prioribus agere debere, si quid eum contra permovet. Cum ergo ille vir in Scripturis doctissimus, psalmum exponeret ubi dictum est : Intelligite ergo qui insipientes estis in populo... cf. *Psalm.* 93, 8, 9 ». Suit une citation empruntée à Pseudo-Jérôme, *Brevar. in Psalm.*, 93, P.L., XXVI, 1106-1107. Le *Brevarium* apparaît comme une compilation qui contient pas mal de fragments authentiques de saint Jérôme. Le passage cité par saint Augustin est assurément du nombre. Cf. G. Morin, *Les monuments de la prédication de saint Jérôme*, dans *Etudes, Textes, Découvertes*, Maredsous et Paris, 1913, p. 220-293 ; voir en particulier p. 286-287. La citation est preuve d'un beau témoignage de réconciliation fraternelle.

La lettre de saint Augustin doit dater de 413, qui rend notables les éloges décernés à saint Jérôme encore vivant.

45. Augustin, *Epist.* 148, 15 ; P.L., XXXIII, 629 : « Denique in iis omnibus quæ de opusculis atque doctorum commemoravi, Ambrosii, Hieronymi, Athanasii, Gregorii, et si qua aliorum talia legere potui quæ commemorare longum putavi, Deum non esse corpus... sed assumpta visibili specie sicut voluit apparuisse iis quibus apparuit.. in adiutorio Domini inconcusse credo ».

46. *Rétractations*, I, 1, 3.

47. La lettre sur l'origine de l'âme porte le numéro 166 ; P.L., XXXIII, 720-733. La lettre suivante, 167 ; P.L., XXXIII, 733-741, lui a été jointe pour former avec elle un opuscule distinct.

48. *Rétractations*, II, 45 (72).

s'expliquent ainsi sur le dessein de ce nouvel écrit : « Dans le même temps[49], un certain Vincent Victor trouva en Maurétanie Césarienne, chez un prêtre espagnol du nom de Pierre, un de mes opuscules dans un passage duquel je parlais de l'origine de l'âme de chaque homme. Je déclarais ignorer si ces âmes se transmettent à partir de l'âme du premier homme et ensuite de celles de nos parents, ou si une âme est donnée à chaque homme, comme il a été fait pour Adam, sans aucune transmission. J'ajoutais pourtant que je savais que l'âme n'était pas un corps, mais un esprit. Contre ces miennes assertions, Vincent Victor adressa au même Pierre deux livres que le moine René m'envoya de Césarée. Après avoir lu ces livres, j'y répondis en quatre livres, l'un au moine René, l'autre au prêtre Pierre et les deux derniers au dit Victor... Dans tous ces livres..., j'ai soutenu sur l'origine des âmes, qui sont données à chaque homme mes hésitations ; et j'ai montré les erreurs nombreuses et les dangers de la présomption de mon adversaire[50] ».

Aux ouvrages que nous avons cités, bien d'autres pourraient venir s'ajouter, principalement des lettres. La lettre 143 est adressée à Marcellin et a dû être écrite en 412. Saint Augustin y insiste entre autres choses sur son vieil ouvrage *De libero arbitrio*, en réclamant le droit de se corriger et de changer d'opinion en vieillissant. Il y insiste sur le problème de l'origine de âme, qu'il faut résoudre conformément aux données de l'Écriture Sainte et aux enseignements certains de l'Église : quatre opinions restent possibles : ou bien chaque âme est créée directement par Dieu ; ou bien toutes les âmes ont été créées avec celle d'Adam et se transmettent de génération en génération ; ou bien, après avoir été créées par Dieu, elles sont réservées pour tomber dans les corps humains auxquels elles ont été destinées ; ou bien créées comme de purs esprits, elles perdent leur condition primitive à la suite de fautes qui leur méritent une déchéance. Cette quatrième opinion, qui est celle d'Origène, étant condamnée, les autres resteraient possibles théoriquement. L'essentiel est de maintenir d'une manière absolue la doctrine de l'Église[51].

La lettre 165, écrite après 410, a pour destinataire le même Marcellin et une dame nommée Anapsychia. Elle est écrite par saint Jérôme ; et c'est le prêtre de Bethléem lui-même qui renvoie ses correspondants à saint Augustin en leur disant qu'il pourra plus facilement leur donner les renseignements demandés[52]. De fait, Augustin répondit à saint Jérôme par la lettre 166, dont nous avons déjà parlé.

49. La lettre à René doit dater de 418 ou 419. Les livres adressés à Victor sont plus récents et quelques auteurs les datent de 423-424. Cette dernière date est sans doute trop tardive ; les années 419-420 semblent de beaucoup préférables.

50. *Rétractations*, II, 56 (83).

51. *Epist.* 143, 11 ; P.L. XXXIII, 590 : « Hæc ideo scripsi, ut quisquis illarum quatuor de anima sententiarum aliquam voluerit adstruere atque defendere, talia proferat, vel de Scripturis in auctoritatem ecclesiasticam receptis, quæ non possint aliter accipi..., vel rationem tam certam, ut contradictio aut nulla existat, aut insaniæ similis merito iudicetur ».

52. *Epist.* 165 ; P.L. XXXIII, 718-720.

La lettre 180, écrite vers la fin de 416, est adressée à Océanus[53]. Elle est très brève et n'apporte pas de lumières nouvelles sur l'origine de l'âme ; elle n'en mérite pas moins d'être citée comme un petit chef-d'œuvre d'ironie ou de modestie, sinon de l'une et de l'autre : « Sur l'origine des âmes, je savais déjà ce qu'en pense saint Jérôme et j'avais déjà lu dans son livre les paroles que tu as citées dans ta lettre. Ce n'est d'ailleurs pas la question, capable d'émouvoir certains, qui me trouble : à savoir comment Dieu accorde des âmes à des enfants adultérins... Mais je me demande si vraiment des âmes créées *ex nihilo*, sont données à chacun des enfants qui naissent, alors qu'un si grand nombre d'entre eux meurent avant l'âge de raison... Je n'ai pas besoin d'en dire plus à ce sujet, car je sais ce que je veux ou plutôt ce que je ne veux pas dire. Ce que j'ai dit suffit à mon avis, à un sage. Pourtant si tu as lu ou si tu as entendu de la bouche de Jérôme quelque chose qui puisse servir à résoudre cette question, ou si le Seigneur t'a donné la grâce de savoir quoi que ce soit là-dessus, communique-le-moi, je t'en prie... ».

La lettre 190, adressée après 418 à Optat, est plus considérable[54] ; mais elle n'éclaire pas davantage sur la pensée personnelle de saint Augustin. Son correspondant lui demandait : Les âmes naissent-elles comme les corps par propagation et proviennent-elles d'une âme unique créée en même temps que le premier homme ? Ou bien le Créateur tout-puissant, qui n'a pas cessé d'agir jusqu'à présent, crée-t-il des âmes nouvelles pour chaque homme qui naît ? La question est clairement posée. Mais l'évêque d'Hippone n'a rien à répondre : « Avant que je dise quoi que ce soit, je veux que tu saches que, dans mes si nombreux ouvrage, je n'ai jamais osé donner sur cette question un avis défini, et m'en rapporter imprudemment, pour en instruire d'autres, à mes écrits, alors que le problème n'était pas encore éclairci pour moi. Pourquoi et comment je n'ai pas d'opinion arrêtée, mais je suis encore hésitant entre deux solutions, il serait trop long de l'expliquer dans cette lettre et ce n'est pas nécessaire, puisqu'il suffit d'éviter la témérité plutôt que d'expliquer ce retard[55] ».

L'incertitude et l'ignorance marquent sur la question de l'origine de l'âme le dernier état de la pensée d'Augustin. Le *Contra Iulianum opus imperfectum* en apporte encore l'aveu très net : Je confesse mon ignorance, déclare l'évêque d'Hippone[56].

En dehors des ouvrages que nous avons rappelés et qui étudient pour ainsi dire *ex professo* le problème, il aurait été facile de multiplier les citations, car il n'y a guère d'écrit important où saint Augustin n'ait été

---

53. *Epist.* 180 ; P.L. XXXIII, 778-779.
54. *Epist.* 190 ; P.L., XXXIII, 857-866.
55. *Epist.* 190, 2 ; col. 857-858.
56. *Opus imperfectum contra Iulianum*, II, 168 ; P.L., XLIV, 1219.

amené à s'interroger sur ce point. Le *De libero arbitrio,* bien que les *Rétractations* n'aient rien à y modifier sur ce point précis, soulève la question.[57] Le *De Genesi ad litteram*[58] consacre tout le livre VII à repousser trois hypothèses également condamnables : ou bien un germe spirituel s'épanouirait en une âme au temps voulu, lorsque devrait naître un enfant : mais comment concevoir ce germe spirituel ? Ou bien Dieu aurait créé précédemment une substance immatérielle, dont il formerait dans la suite des temps toutes les âmes humaines : mais que serait cette substance, et comment la concevoir ? Ou enfin Dieu aurait déposé la *ratio seminalis* des âmes dans les anges, qui fourniraient à Dieu la subsance de nos âmes, comme les parents celle des corps : mais nos âmes seraient les filles des anges ? Aucune de ces hypothèses ne pouvant être retenue, il reste que l'âme humaine doit être créée directement par Dieu. Mais le moment de cette création reste obscur[59].

*
* *

Le cas de l'origine de l'âme éclaire très particulièrement les méthodes de travail d'Augustin et la sincérité de ses recherches. C'est en effet le type des problèmes obscurs et sur lesquels les enseignements de l'Église n'apportent pas de lumière définitive. Il est hors de doute que l'âme humaine est spirituelle : ce point étant fermement établi par la raison autant que par la révélation, il s'agit de savoir comment elle se transmet. Et ici tout est mystérieux, et la question du péché originel complique singulièrement les choses.

Contre le manichéisme, saint Augustin doit affirmer que l'âme est bonne naturellement ; et c'est ce qu'il fait sans hésitation dans ses tout premiers ouvrages. Mais il ne tarde pas à se rendre compte que cette solution simple ne peut être affirmée sans réserve. Les lettres de saint Paul sont trop claires pour qu'il soit permis de mettre en doute l'existence d'un péché d'origine, qui, depuis Adam, se transmet à ses descendants ; et l'expérience quotidienne, d'autre part, manifeste l'existence d'une concupiscence presque invincible, contre laquelle en tout cas on ne peut rien sans le secours tout puissant de la grâce divine. C'est le péché originel qu'il s'agit donc d'expliquer, tout en maintenant la bonté de la créature humaine. Les obstacles auxquels se heurte ici saint Augustin lui paraissent à peu près infranchissables : l'homme créé bon n'a pas, ne peut pas avoir une âme naturellement souillée par le péché... Et pourtant, c'est saint Paul qui parle dans ses Épîtres des hommes qui sont *natura filii irae*[60]

---

57. Voir par exemple *De libero arbitrio,* III, 21, 59.
58. *De Genesi ad litteram,* VII ; P.L., XXXIV, 355-372.
59. E. Portalié, art. *Augustin,* dans *Dictionnaire de théol. cathol.,* t. I, col. 2359-2360.
60. *Eph.* II, 3.

ou encore *massa peccati*[61] ? Comment sortir de là ? En vain l'évêque d'Hippone multiplie-t-il les hypothèses. En vain ses obligations pastorales chaque jour plus pressantes, l'amènent-elles sans cesse à reprendre l'examen d'une question qui le tourmente lui-même autant qu'elle tourmente les âmes de plus en plus nombreuses qui, de toutes les parties de l'univers chrétien, s'adressent à lui. Les plus savants eux-mêmes sont déconcertés ; et lorsque saint Jérôme, interrogé lui aussi, est à la recherche d'une réponse satisfaisante, il renvoie humblement ses correspondants à saint Augustin, tout comme saint Augustin écrit à saint Jérôme pour lui exposer ses difficultés. Ni l'un ni l'autre ne s'arrêtent de chercher, parce que tel est leur devoir et que, si des âmes inquiètes recourent à eux, ils ont la vocation de les éclairer, dans la mesure où ils ont la possibilité de le faire. Si ce pouvoir même leur est refusé, ils se soumettent à ce qu'ils regardent comme la volonté de Dieu. L'essentiel, en de semblables conjonctures, n'est pas de savoir, mais de croire. Tel est le dernier mot de la *lettre* 166 de saint Augustin à saint Jérôme. Il n'en est pas de plus capable de nous servir de conclusion, car le travail des saints doit s'achever en prière:

« Bien que je désire, que je demande, que je souhaite ardemment, que j'attende, que, grâce à toi, le Seigneur ôte de moi l'ignorance de cette question, cependant, si je le mérite le moins du monde, je demande pour moi la patience du Seigneur notre Dieu en qui nous croyons si fortement que, même s'il n'ouvre pas lorsque nous frappons à sa porte, nous ne puissions jamais murmurer contre lui.. J'ignore bien d'autres choses semblablement à celle qui me préoccupe maintenant : je ne saurais même pas les rappeler ni les énumérer ; et tout cela, j'accepterais de l'ignorer, si je ne craignais pas de voir ramper en des esprits mal prévenus et mal gardés, quelque opinion contraire à ce que nous retenons de foi très assurée. Avant de savoir de ces opinions laquelle doit être choisie de préférence, je professe sans témérité de garder comme vraie celle qui n'est pas opposée à la foi très solide et très fondée de l'Église catholique, à savoir que, même les petits enfants tout dernièrement venus au monde, ne peuvent pas être sauvés de la damnation, sinon par la grâce du nom du Christ[62]. »

G. BARDY.
Dijon.

---

61. Saint Augustin parle de l'âme et de son origine dans les ouvrages suivants : *Soliloquia*, II, P.L., XXXII, 885-933 ; *De immortalitate animæ*, P.L., XXXII, 1021-1034 (*Retract.*, I, 9, P.L., XXXII, 593) ; *De Genesi ad literam*, VII, 23, 43 ; édit. ZYCHA, CSEL, XXVIII, 1, 228 ; XII, 33, 62. CSEL, XXVIII, 1, 428 ; *Contra Adimantum*, II, 18, 22 ; *De natura boni contra Manichæos ; Contra Fortunatum ; De continentia ; De quantitate animæ ; De libero arbitrio*, P.L., XXXII, 1121-1310. *De anima et ejus origine*, P.L., XLIV, 475-548.

62. AUGUSTIN, *Epist.* 186, 28. Cf. *Rom.* IX, 21. Voir *Enchiridion*, VIII, 27 ; ROTTMANNER *Der Augustinismus*, Munich, 1892, p. 8.

Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Thomas von Aquin*

Vortrag gehalten auf der Fünften Mediävistentagung im Thomas-Institut an der Universität Köln, 6-8 *Oct.* 1954

Augustin und Thomas vertreten in bezug auf das Werden der Organismen zwei grundverschiedene Auffassungen. Die eine kann Entwicklung, die andere Erzeugung genannt werden.

I. — DER GEMEINSAME HINTERGRUND BEIDER BIOLOGIEN

Wir werden den fundamentalen Unterschied beider Biologien um so besser verstehen, wenn wir erst einmal das ins Auge fassen, in dem beide einig sind.

Erstens vertreten beide im allgemeinen, von kleinen Differenzen abgesehen, ein geozentrisches, konzentrisches und zentripetales Weltbild. Es ist geozentrisch, sofern die Erde der unverrückbare Mittelpunkt der Welt ist, ja sofern der Mittelpunkt der Erde mit dem Mittelpunkt der Welt zusammenfällt. Es ist konzentrisch, sofern alle übrigen Hauptbestandteile der Welt sich hohlkugelförmig um den Mittelpunkt der Welt gruppieren, so dass auch der Mittelpunkt dieser Hohlkugeln mit dem Mittelpunkt der Erde und des Weltalls zusammenfällt. Es ist zen-

* Die Belege für die augustinische Entwicklungslehre finden sich ausführlich in meinem druckfertigen aber erst zu druckenden Buch : *Die Entwicklungslehre des hl. Augustin nach ihm, Thomas und heute.* Die Belege für die thomasische Erzeugungslehre der Organismen sind in meinem Buch enthalten : *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart,* Wien (Herder), 1947.

tripetal, sofern alle Ursächlichkeit von der Peripherie zum Zentrum gerichtet ist, nicht umgekehrt. Die Geister wirken ursächlich auf die Gestirne, die höheren Geister auf die tieferen und die oberen Körper (Gestirne) auf die unteren (Elemente), nicht umgekehrt. Es ist vor allem die beteilende und bewegende Ursächlichkeit, die auf diese Weise von oben nach unten tätig ist. Dabei ist wichtig, dass in dieser Urwelt weder das Ganze aus seinen Teilen noch die Teile aus dem Ganzen entstehen. Weder durch Entwicklung noch durch Erzeugung.

Zweitens sind sich Augustin und Thomas darin einig, dass von den Teilen der Welt gewisse als Ur= oder Hauptbestandteile zu betrachten sind, nämlich Geister, Gestirne und Elemente, und dass diese in einem Augenblick von Gott aus nichts geschaffen wurden. Ein Unterschied bestand nur insofern, als es nach Augustin ein einziger Augenblick war, in dem Gott sie schuf, während nach Thomas wohl jeder bzw. jede Gruppe in einem Augenblick erschaffen wurde, aber nicht alle in demselben Augenblick. Auf jeden Fall kam für diese Teile weder eine Erzeugung noch eine Entwicklung aus etwas in Betracht. In einem einzigen Moment war für ein Werden, sei es Erzeugung oder Entwicklung, keine Zeit.

Drittens. Nach beiden Autoren waren die anderen Bestandteile der Welt, die sogenannten Nebenbestandteile (Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen) nicht aus nichts hervorgebracht, sondern aus etwas bereits Vorhandenem, den Elementen, geworden. Sie waren also nur insofern aus nichts erschaffen, als dieses bereits Vorhandene aus nichts erschaffen war.

Viertens. Noch in einem wichtigen Stück stimmt Augustin mit Thomas überein. Mit der Welt und ihren Hauptbestandteilen ist deren Bewegung, mit der Schöpfung ist Veränderung, Verwandlung und damit Werden noch nicht gegeben. Gestirne und Elemente waren an sich unbewegt. Bewegung kam zwar sofort im ersten Augenblick hinzu, aber sie kam hinzu. Gott liess durch die Geister die Gestirne bewegen und durch diese die Elemente verändern. Bewegung war also der Welt nicht konstitutionell.

In allen diesen übereinstimmenden Zügen des Weltbildes ist kein Platzt weder für Erzeugung noch für Entwicklung der Welt. Wenn Augustin auch gelegentlich sagt, der Urstoff sei der Same der Urwelt,die Urwelt sei der Same der Nachwelt und der Urmoment der Same der Zeit, so ist das nirgends so gemeint, als ob etwa aus dem Urstoff die Urwelt, aus der Urwelt die Nachwelt, aus dem Urmoment die Zeit durch Entwicklung (oder gar durch Erzeugung) hervorgegangen wäre. Urstoff und Urwelt sind vielmehr in einem Moment durch Schöpfung aus nichts. Die Nachwelt folgt auf die Urwelt und die Zeit auf den Urmoment durch die Bewegung, die von aussen verursacht ist, nicht von innen.

Fünftens. Beide Gelehrte stehen auf dem Standpunkt der Konstanz

aller Arten, Augustin fast noch mehr als Thomas. Während Thomas auf Grund unzureichender Beobachtung mit Aristoteles meinte, dass mitunter wenigstens unter den niedersten Organismen neue Arten entstehen, bleibt Augustin fest auf dem Standpunkt, dass Gott zwar nach der Schöpfung viel Neues verursachte, aber keine neuen Arten.

Wir dürfen daher bei beiden Autoren weder eine Kosmogenese als Entstehung der Welt oder ihrer Hauptbestandteile durch ein sukzessives Werden, oder eine Phylogenese als Werden neuer Arten aus anderen erwarten. Werden bezog sich lediglich auf Individuen. Es ist Ontogenese. Es ist vor allem Entstehung neuer Organismenindividuen. Bei Augustin ist es Entstehung der Ursamen aus den Elementen, der Urorganismen aus den Ursamen, der Samen aus den Urorganismen und der Organismen aus den Samen.

II. — DIE ZEUGUNG DER INDIVIDUEN ALS ENTWICKLUNG ODER ERZEUGUNG

Wir können hier der Kürze halber nur auf die Entstehung der Organismen aus ihren Samen eingehen. In diesem Punkt unterscheiden sich die Theorien Augustins und Thomas' fundamental und zwar durch die technischen Modelle, die sie gebrauchen, und durch deren mikrokosmische und makrokosmische Anwendung.

a) Das technische und das georgische Modell der Zeugung.

Dem hl. Thomas schwebt als Ursächlichkeit die handwerkliche Technik und ihre ursächliche Kategorientafel vor Augen, als Gesamtmodell die Werkstätte : Ein Werkmeister beschäftigt darin seine Werkgehilfen und bewegt mit ihnen seine Werkzeuge lokal, verändert dadurch Werkstoffe quantitativ an Grösse und qualitativ an Gestalt, gibt ihnen auf diese Weise eine Werkform nach seinen Werkvorlagen und Werkabsichten und verfertigt auf solche Art das Werkstück. Die Kategorien, mit denen er diesen Erzeugungsvorgang formal beschreibt und kausal erklärt, sind Werkmeister und Werkgehilfe, Werkzeug und Werkstück, Werkstoff und Werkform, Werkvorlage und Werkabsicht. Die Werktätigkeit aber besteht wesentlich einerseits in Bearbeitung und Verarbeitung des Werkstoffes und anderseits in der Verfertigung und Fabrikation des Werkstückes. Beides zusammen macht die technisch-handwerkliche Erzeugung aus.

Dem hl. Augustin schwebt dagegen ein ganz anderes Modell vor, nicht ein technisches, sondern ein georgisches, nicht handwerkliche Erzeugung, sondern bäuerliche Züchtung. Die Kategorien, mit denen er denselben Vorgang formal beschreibt und kausal erklärt, sind nicht der

Werkstätte, sondern der Pflanzstätte entnommen. Sie ist das Modell : Auch der Bauer arbeitet mit Werkgehilfen und bewegt Werkzeuge lokal. Allein was er mit ihnen zu leisten hat, ist nicht die Bearbeitung und die qualitative und quantitative Veränderung eines Werkstoffes, sondern die Betreuung eines Samens, der infolge dieser Betreuung die Umweltbedingungen findet, unter denen er sich zum fertigen Organismus entwickeln kann und muss. Diese Betreuung besteht darin, dass der Bauer dem Samen das entsprechende Erdreich bereitet, es pflügt, eggt, bewässert, düngt, jätet, häufelt usw., nicht aber darin, dass er den Samen bearbeitet und aus ihm den Organismus verfertigt. Das Werden des Samens zum Organismus ist vielmehr ein Werden von innen heraus, eben Entwicklung. Betreuung und Entwicklung zusammen ist Züchtung. Der Bauer bringt den Samen durch äussere Betreuung zur inneren Entwicklung. Die ursächlichen Kategorien sind hier andere. Bauer und Bauernknecht, Same und Betreuung, Organismus und Umwelt, Entwicklung und Entwicklungsbedingungen, zusammen Züchtung des Organismus aus Samen durch Betreuung des Samens von aussen und durch dessen Entwicklung von innen.

Die Grundverschiedenheit dieser formalen Beschreibung und kausalen Erklärung ist sofort zu sehen. Wie der Handwerker seine Werkstücke nur verfertigen, nicht aber züchten kann, so kann umgekehrt der Bauer seine Produkte nur züchten, nicht aber im Sinne von Verfertigen erzeugen.

b) Die mikrokosmische Anwendung des technischen und des georgischen Modells.

Beide Biologien übertrugen nun je ihr technisches oder georgisches Modell auf das makrokosmische und mikrokosmische Werden der Organismen und schufen damit im ersten Fall eine technomorphe, im zweiten Fall eine georgomorphe Biologie der Zeugung. Das galt zunächst für die Kleinwelt der Organismen, die wieder ihresgleichen zeugen. Nehmen wir das wichtigste und eindrucksvollste Beispiel : die Zeugung des Menschen. Nach Thomas war dabei der Vater der Werkmeister, der als Werkzeug sein Sperma handhabte. Werkgehilfin war die Mutter, die als Werkstoff das Blut ihres Mutterschosses bereitstellte. Der Vater bewegte nun sein Werkzeug lokal, bearbeitete damit den mütterlichen Werkstoff, indem er ihn quantitativ und qualitativ veränderte, quidditativ verwandelte und so aus ihm das Kind als Werkstück nach seiner Werkabsicht (Fortpflanzung) und seiner Werkvorlage (die er selbst ist) verfertigte. Wie man sieht, eine völlig technomorphe Darstellung des Zeugungsvorganges. Er wäre das auch dann, wenn Thomas nicht ausdrücklich sagte, der Mann erzeuge ein Kind aus dem Blut der Mutter wie der Tischler Möbel (Schemel, Bettstatt) aus Holz.

Ganz anders Augustin. Der Vater ist nach ihm der Bauer, der sät,

die Mutter das Ackerfeld, auf das er sät. Er bewegt also seinen Samen (Sperma) lokal, setzt ihn wie ein Sämann auf das Ackerfeld des mütterlichen Schosses und bietet ihm so betreuend die Bedingungen, unter denen er keimen, aufgehen und zum geburtsreifen Kinde werden kann, ja muss. Der Same wird das, indem er sich aus innerer Kraft zum Samenprodukt und zwar über alle Zwischenprodukte zum Endprodukt entwickelt. Der Vater züchtet also das Kind, indem er dessen Samen in der Mutter durch äussere Betreuung zur inneren Entwicklung bringt. Wieder sieht man den grossen Unterschied. Nach Thomas zeugt der Vater ein Kind, indem er mit seinem Werkzeug (Sperma) den Werkstoff (Mutterblut) bearbeitet und so das Kind verfertigt. Nach Augustin zeugt er, indem er seinen Samen so betreut, dass er sich aus innerer Kraft zum Kind entwickeln kann.

c) **Makrokosmische Anwendung der Modelle.**

Wie in der kleinen, so ist es auch in der grossen Welt. Nach Thomas war sie eine Werkstätte, nach Augustin eine Pflanzstätte. Nach Thomas ist Gott der Werkmeister. Er beschäftigt die Engel als seine Werkgehilfen und bewegt mit ihnen seine himmlischen Werkzeuge, die Gestirne, lokal. Dadurch verändert er die irdischen Werkstoffe, die Elemente, qualitativ und quantitativ, verwandelt sie quidditativ ineinander und in Elementverbindungen und erzeugt aus ihnen durch solche Bearbeitung und entsprechende Werkformgebung die Werkstücke (Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen). Er tut das teilweise unter Zuhilfenahme der mikrokosmischen Faktoren wie der Eltern, teils ohne sie. So erzeugt er mittels der Sonne aus Schlamm Animalien bis herauf zu den Fröschen und Schlangen.

Ganz anders Augustin. Auch nach ihm beschäftigt Gott die Engel, um die Gestirne zu bewegen. Was er aber damit tut, ist nicht Bearbeitung von Werkstoffen (Elementen), sondern Betreuung von Samen, die in jenen als Ursamen oder spätere Samen vorhanden sind. Durch die Bewegung der Gestirne verursacht er den Wechsel der Tages= und Jahreszeiten, den Kreislauf des Wassers und die Strömungen der Luft, auch eine gewisse Vermengung und Durchmischung der Elemente. Damit bietet er den angelegten oder schon vorhandenen Samen betreuend die äussere Umwelt und die Bedingungen, unter denen sie sich von innen zu Samenprodukten entwickeln müssen. So werden aus durchmischten Elementen Ursamen, aus Ursamen Urorganismen, aus diesen wieder Samen und aus diesen wieder Organismen ihrer Art. Gott züchtet also aus den vorhandenen Samenanlagen und Samen Pflanzen und Tiere, indem er die in den Elementen vorhandenen Ursamen und Samen durch Bewegung der Elemente äusserlich betreut und so zur inneren Entwicklung bringt. Nach Augustin tut er das noch heute. Grundsätzlich könnten

noch heute nicht bloss aus Samen Organismen und aus Organismen Samen gezogen werden, sondern auch aus den Elementen Ursamen und aus diesen Urorganismen, allerdings nur solche von der Art, die Gott anfangs ein für allemal vorgesehen hatte. Bienen wüssten solche Samen zu finden, die ägyptischen Zauberer wussten das auch und grundsätzlich könnte man alle Organismen aus Ursamen züchten, wenn man diese nur zu finden imstande wäre.

Der Unterschied ist wieder fundamental : Nach Thomas bearbeitete Gott die Elemente als Werkstoffe und verfertigte aus ihnen Organismen. Nach Augustin betreute Gott Samen und brachte sie zur Entwicklung. Dort technomorphe Erzeugung, hier georgomorphe Züchtung.

III. — DAS WERDEN DER ORGANISMEN NACH THOMAS UND AUGUSTIN

Wenn man von technomorpher Erzeugung und georgomorpher Züchtung redet, so denkt man zunächst an das Subjekt, das erzeugt bzw. züchtet. Es war im ersten Fall bearbeitend, im zweiten Fall betreuend tätig. Es verfertigte einen Organismus, indem es dessen Werkstoff verarbeitete, oder es züchtete einen Organismus, indem er dessen Samen betreute. Uns interessiert aber hier vor allem das Werden und das Subjekt des Werdens. Werden der Organismen setzte ein Ausgangsmaterial voraus und war ein Prozess, der vom Ausgangsmaterial über Zwischenprodukte zu einem Endprodukt führte. Im einen Falle war es der Weg vom Werkstoff zum Werkstück, im anderen Fall der Weg vom Samen zum Samenprodukt. Diese beiden Wege waren nun wieder genetisch, systematisch und funktionell grundverschieden. Wir wollen das an der Menschwerdung des Menschen zeigen.

a) Das Werden vom Ausgangsmaterial zum Organismus.

Nach Thomas war das Ausgangsmaterial der weibliche Same (der selbst wieder aus der Nahrung stammte, die von der Mutter aufgenommen, aber nicht endgültig in Fleisch und Blut verwandelt wurde). Dieser weibliche Same, das Gebärmutterblut, war unlebendig und passiv wie ein Werkstoff. Er musste daher erst lebendig gemacht werden, konnte das aber (eben, weil er passiv war) nicht selbst, sondern er musste von aussen verlebendigt werden. Er machte dabei eine Reihe von quidditativen Verwandlungen durch und durchlief zunächst Stadien, die noch unlebendig waren, bis er schliesslich ein pflanzliches, dann ein animalisches und zuletzt ein spezifisch menschliches Sein und Leben hatte.

Ganz anders ist das nach Augustin. Bei ihm war das Ausgangsmaterial nicht ein weiblicher Same (einen solchen gab es gar nicht), sondern

der männliche Same oder bei Pflanzen das Samenkorn und der Setzling. Dieser Same war aber lebendig und es war eine Folge dieses seines Lebens, dass er unter gegebenen Bedingungen von seinem lebenden Zustand zum nächsten überging, bis zum Endzustand.

Der Unterschied ist wieder fundamental. Nach Augustin haben wir den Uebergang von Lebendigem zu Lebendigem (vivum ex vivo), nach Thomas den Uebergang vom unlebendigen Ausgangsmaterial zum lebendigen Organismus.

b) **Das Sein des Organismus.**

Werden und Sein des Organismus verhalten sich infolgedessen bei beiden Autoren völlig verschieden. Nach Thomas war das Sein des Organismus das Endergebnis seines Werdens. Er war noch nicht, solange er wurde, und er wurde nicht mehr, sobald er war. Das war folgerichtig. Denn das werdende Ausgangsmaterial musste erst lebendig werden, um ein Organismus zu sein, und er musste zuerst organisiert werden, bevor er lebte. Das Werden gehörte daher nicht zum Sein des Organismus, sondern war die Voraussetzung für dessen Sein.

Das ist bei Augustin völlig anders. Nach ihm hat nicht erst das Endprodukt, sondern hat schon das Ausgangsmaterial, und haben schon die Zwischenprodukte Leben. Sie sind daher lebendige Wesen wie das Endprodukt. Ja sie sind dasselbe lebendige Wesen wie dieses. Nur sind sie von verschiedener Numeration (Zahlenstruktur), Elementation (Zusammensetzung aus Elementen) und Organisation. Das Werden des Organismus besteht nicht im Uebergang von Leblosigkeit zum Leben oder von der Organisationslosigkeit zur Organisation, sondern in dem von einer Numeration, Elementation und Organisation zur anderen. Er muss nicht erst organisiert werden, sondern wechselt nur seine Organisation.

Infolgedessen war der Organismus oder das Lebewesen von Anfang an Organismus und Lebewesen. Dieses Lebewesen hatte aber eine wechselnde Numeration, Elementation und Organisation und damit wechselndes Sosein in der Zeit. Der Organismus hatte daher nicht bloss ein raumverteiltes sondern ein zeitverteiltes Sein. Er ist raumzeitlich. Wie die verschiedenen Teile im Raum zu seinem Sein gehören, so auch die verschiedenen Teile in der Zeit, also alle seine Entwicklungsphasen.

Man könnte es ebenso gut ein ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit nennen. Wie nämlich der Organismus in jedem Teil des Raumes, den er ausfüllt, anders ist, so auch in jedem Teil des Zeitraumes, den er durchläuft. Er hat also nicht bloss ein fortgesetztes Sein in Raum und Zeit, sondern in beiden ein ungleichförmig fortgesetztes Sein. Das ungleichförmig fortgesetzte Sein im Raum ist unter anderem die Gestalt.

das ungleichförmig fortgesetzte Sein in der Zeit ist sein Bewegtsein, in unserem Fall die Entwicklung.

Infolgedessen ging hier Bewegtsein oder Werden nicht erst dem Sein des Organismus voraus, sondern fiel mit ihm zusammen. Der Organismus wurde nicht erst, er war schon. Was an ihm wurde, ist jeweils neues Sosein, neues Leben und neue Numeration, Elementation und Organisation. Dieses Werden ist Entwicklung von bereits Vorhandenem. Es ist eine Lebensbewegung, wie Augustin es nannte. Sie kann ebensogut als Sein, nämlich als ungleichförmig fortgesetztes Sein des Organismus aufgefasst werden, wie als Bewegtsein, nämlich als beständige Veränderung des jeweiligen Seins zugunsten seines nachfolgenden.

Augustin hatte treffende Vergleiche aus der Kunst zur Verfügung, um die so verstandene Entwicklung zu veranschaulichen. Es gibt nach ihm unter den Kunstwerken Raumwerke wie Standbilder, Gemälde oder Bauwerke. Es gibt aber auch Zeitwerke wie Tonwerke und Gedichte. Und es gibt Raumzeitwerke wie Tänze, wir könnten hinzufügen, wie Dramen. Zeitwerken ist es im Gegensatz zu Raumwerken eigen, dass sie wesentlich ein ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit haben, während Raumwerke als solche nur ein gleichförmig fortgesetztes Sein im Raum besitzen. Ein Gedicht ist wesentlich eine Folge von Versen, ein Tonwerk wesentlich eine Folge von Tönen oder Akkorden. So ist es auch bei Raumzeitwerken. Während Gemälde, Standbilder oder Bauten nicht wesentlich anders sind im Laufe der Zeit, ist dagegen ein Tanz wesentlich die Abfolge von Tanzfiguren.

Für Augustin ist nun der Organismus das Ganze vom Samen bis zum Endprodukt und als solches ein Raumzeitwerk. Er ist nicht bloss raumerstreckt und in dem Raum, den er erfüllt, ungleichförmig fortgesetzt, sondern ebenso wesentlich zeiterstreckt und in dem Zeitraum, den er ausfüllt, ungleichförmig fortgesetzt. Dieses ungleichförmig fortgesetzte Sein in der Zeit ist seine Entwicklung. Entwicklung war daher nicht bloss ein Werden, sondern ein Sein des Organismus, ähnlich wie die Abfolge der Tanzfiguren in einem Tanz nicht bloss ein Werden, sondern eben das wesentliche Sein des Tanzes ist.

Eine solche Auffassung des Werdens der Organismen fehlt der Erzeugungsbiologie vollständig. Das Ausgangsmaterial war nicht lebendig, ja nicht einmal organisiert. Es wurde noch lange nicht lebendig und organisiert. Infolgedessen war es unmöglich, das Ganze vom Ausgangsmaterial zum Endprodukt als ein Lebewesen oder einen Organismus aufzufassen. Das Werden des Organismus war daher nicht der Wechsel einer bereits vorhandenen Lebensform und Organisation zugunsten der nächsten, sondern das Werden des Lebens und der Organisation, die bisher nicht vorhanden waren. Erzeugung ist nicht Abwicklung eines lebendigen und organisierten Seins, sondern Entstehung eines solchen.

c) Entwicklung als Tätigsein.

Das Werden vom Ausgangsmaterial bis zum Endprodukt wäre noch nicht Entwicklung, wenn es nicht zugleich kausal aus dem Ausgangsmaterial hervorginge und dieses Ausgangsmaterial das Produkt ursächlich zur Folge hätte. Hier unterscheiden sich nun wieder Erzeugungs= und Entwicklungsbiologie fundamental. Nach jener verhielt sich das Ausgangsmaterial zum Endprodukt wie ein passiver Werkstoff zum Werkstück, das aus ihm gemacht wird, nach dieser aber wie ein aktiver Same zum Samenprodukt, das er von selbst wird.

Augustin stellte sich das so vor : Der eine und einzige Same, aus dem nach Augustin jeder Organismus sich entwickelt, besteht aus zwei Konstituenten, einerseits aus dem Samengedanken (seminalis ratio) oder der Samenkraft (seminalis vis), anderseits aus der Samensubstanz (corpulenta substantia) oder dem Samenstoff.

Der Samengedanke ist der im Samen präexistente Gedanke des noch nicht existenten Ganzen vom Samen bis zum Endprodukt. Er ist der treibende und leitende Gedanke der ganzen Entwicklung vom Samen bis zum Endprodukt. Der Samenstoff dagegen ist ausgezeichnet durch eine bestimmte Zahlenstruktur (Numeration), Elementation (Zusammensetzung aus Elementen) und Organisation, die in ihm angelegt ist.

Der Same war nun das Konstitut aus beiden. Entwicklung aber bestand formal darin, dass der Samenstoff seine Elementation, Numeration und Organisation in einer der Samenidee entsprechenden Weise änderte und so über die Zwischenprodukte zum Endprodukt wurde. Kausal aber war es der Samengedanke, der als treibende Kraft und als leitender Gedanke diese innere Veränderung des Samens bzw. des Samenstoffes verursachte. Entwicklung war daher nicht bloss (als ungleichförmig fortgesetztes Sein) ein Sein des Organismus vom Samen bis zum Endprodukt, auch nicht bloss ein Werden (als Abwicklung dieses gesamten Seins durch Wechsel seines jeweiligen Seins zugunsten des nachfolgenden), sondern es war ein Tätigsein in dem Sinn, dass der Same selbst infolge dieser ihm innewohnenden Samenidee und Samenkraft dieses fortgesetzte Sein ursächlich zur Folge hatte und dieses Werden jeweils so verursachte, dass ein Zustand den nächsten nicht bloss zum zeitlichen Nachfolger, sondern zur ursächlichen Folge hatte und haben musste.

Freilich war das nicht ein transitives Tätigsein in dem Sinn, wie ein Subjekt an einem anderen tätig ist, sondern ein intransitives, so wie ein und dasselbe Subjekt infolge seiner Konstitution jeweils einen Zustand formal besitzt und den nächsten kausal zur Folge hat.

Eine solche Auffassung war das gerade Gegenteil dessen, was Thomas und seine Erzeugungsbiologie meinte. Das Ausgangsmaterial war nach ihm ein weiblicher Same, der als solcher nicht bloss formal unlebendig

und unorganisiert, sondern kausal passiv war. Er konnte daher aus sich keine weitere Lebensform oder Organisation zur Folge haben, da ihm selbst jede Lebensform und Organisation fehlte. Er konnte nicht aktiv sein, da er wesentlich passiv war, und er konnte innerlich nicht einen neuen Zustand ursächlich zur Folge haben, da ihm die treibende Kraft und der leitende Gedanke dazu fehlte. Er musste daher von aussen, vom lebendigen Vaterorganismus und dessen unlebendigem Werkzeug (Sperma) zu dem gemacht werden, was er jeweils wurde. Es war von seiner Seite keine Lebenstätigkeit, sondern eine Lebenserleidung infolge der Lebenstätigkeit anderer Subjekte, die den passiven Werkstoff als Ausgangsmaterial bearbeiteten, um aus ihm einen Organismus als Werkstück zu verfertigen. Also äussere Erzeugung des Organismus aus seinem unlebendigen Ausgangsmaterial, nicht innere Entwicklung desselben durch lebendiges Ausgangsmaterial selbst.

IV. — DIE ERZEUGUNGSBIOLOGISCHE UMDEUTUNG DES ENTWICKLUNGSBIOLOGISCHEN WERDENS

Dem hl. Thomas war natürlich der grosse Unterschied zwischen augustinischer Entwicklungslehre und aristotelischer Erzeugungstheorie nicht entgangen. Er kannte z.B. den Fall, dass ein Setzling, in die Erde gesteckt, sich zu einer vollständigen und normalen Pflanze entwickelt. Es war gerade das, was Augustin so oft als Beispiel für seine Entwicklungslehre verwendet. Es ist das Züchten von Tochterpflanzen durch Einsetzen von abgeschnittenen Zweigen einer Mutterpflanze.

Thomas sah die Unvereinbarkeit dieser Fälle mit seiner Erzeugungsbiologie ein. Er glaubte diese durch Zusatzannahmen aus ihrer Verlegenheit ziehen zu müssen. Diese Fälle kämen nur bei niedersten Organismen vor, seien widernatürlich, künstlich und gewaltsam. Auf keinen Fall könne man das auf alle, besonders auf höhere Organismen ausdehnen, speziell nicht auf die geschlechtliche Zeugung der Animalien. Denn dann wäre ja deren Same nicht (aktiver und passiver, unlebendiger und unorganisierter) Werkstoff, wie es die Erzeugungsbiologie forderte, sondern bereits ein kleines Animal, also lebendig, organisiert und fähig, aus sich zum Samenprodukt zu werden. Thomas wusste nicht, dass das faktisch war, was er für unmöglich hielt, dass nämlich der Same schon ein kleines Animal ist, und er wusste nicht, dass das, was er für vereinzelte und künstliche Fälle ansah, das allgemeine Gesetz ist, dass nämlich Nachkommen aus lebendigen Teilen der Eltern (vivum ex vivo) werden. Aber er sah richtig, dass beide Tatsachen mit seiner Erzeugungsbiologie unvereinbar waren bzw. wären.

Er musste also die augustinische Entwicklungslehre innerlich ablehnen.

Anderseits aber war Augustin eine zu grosse Autorität, als dass er wagen konnte, ihr offen zu widersprechen. Auch hinderte ihn Pietät und persönliche Verehrung, so etwas zu tun. So griff er zum damals gern verwendeten Mittel der Umdeutung. Er gab den augustinischen Wörtern, die Entwicklungsbiologie besagten, aristotelische Bedeutungen.

Erstens. Viele Wörter waren ja ohnedies gemeinsam. Wir nennen hier den Samen und die Bewegung der Umwelt. Der Name « Same », der schon der vorwissenschaftlichen Sprache angehörte, blieb natürlich. Aber das Wort bedeutete nicht mehr den einen und einzigen Samen Augustins, nämlich das männliche Sperma (oder das Samenkorn und den Setzling), sondern zwei : einen männlichen und einen weiblichen. Beide waren nicht lebendig und organisiert, wie der Same nach Augustin war, sondern unlebendig und unorganisiert. Der männliche war aktiv, der weibliche (den es bei Augustin gar nicht gab) passiv. Damit waren alle Voraussetzungen gegeben, um zu sagen, der aktive Same verfertige aus dem passiven das Werkstück, den Organismus.

Die Bewegung von Gestirnen durch Geister oder von Elementen durch Gestirne blieb. Aber sie hatte nicht mehr wie bei Augustin den Charakter einer Betreuung, sondern den einer Bearbeitung der Samen und einer Bewirkung ihres Werdens.

Zweitens. Schwieriger war es, die spezifisch augustinischen Fachausdrücke umzudeuten. Aber es geschah trotzdem. Der Samengedanke und die mit ihm identische Samenkraft des einen Samens wurde nun gleichgesetzt mit den aktiven Kräften des männlichen und den passiven des weiblichen Samens. Ja selbst die aktiven Kräfte der Gestirne und die passiven der Elemente, ja sogar die Denkinhalte der sie bewegenden Geister wurden jetzt Samengedanken genannt.

Aehnlich erging es dem Worte « körperliche Substanz » (corpulenta substantia). Während sie bei Augustin der Samenstoff des einen und einzigen männlichen Samens war, wurde sie jetzt mit dem passiven Werkstoff und so mit dem weiblichen Samen gleichgesetzt (den es bei Augustin gar nicht gab).

Es war selbstverständlich, dass augustinische Ausdrücke wie Einwicklungen (involucra), entwickeln (evolvere), Ursamen (semina seminum, primordia seminum) und Umweltbedingungen (opportunitates) entweder überhaupt unter den Tisch fielen oder ihre augustinische Bedeutung verloren.

Drittens. Ueberall wurde die ursächliche Kategorientafel der Entwicklungsbiologie durch die der Erzeugungsbiologie ersetzt. Der Vater wurde vom Züchter zum Werkmeister des Kindes, die Mutter vom Ackerfeld zur Werkgehilfin, die den Werkstoff bereitete. Das väterliche Sperma wurde vom lebendigen Samen zum leblosen, aber aktiven Werkzeug, das Blut der Mutter vom Erdreich zum passiven Werkstoff, die Produkte zu verfertigten Werkstücken.

Viertens. Im Grunde war das ein völliger Wechsel der Aetiologie des organismischen Werdens. An die Stelle der Konstitutionsätiologie, nach der aus dem Ausgangsmaterial (infolge seiner Konstitution aus Samenkraft und Samenstoff) das konstitutionelle Bewegtsein des Samens bis zum Organismus notwendig folgte, trat die Institutionsätiologie, nach der dieses Werden am passiven Ausgangsmaterial laufend von aussen eingerichtet und vollzogen werden musste. Aus der Konsekutivätiologie, nach der vom Samen bis zum Endprodukt ein Zustand den anderen nicht bloss zum zeitlichen Nachfolger, sondern auch zur ursächlichen Folge hatte, trat die Exekutivätiologie, nach der diese zeitliche Aufeinanderfolge der Zustände nicht jeweils von den Zuständen selbst, sondern von äusseren Faktoren ausgeführt wurde. An die Stelle der Reaktivätiologie, nach der der Same mit der Umwelt reagierte, so dass er unter den gegebenen Bedingungen der Umwelt sich entwickelte und entwickeln musste, trat die Repassivätiologie, nach der der werdende Organismus das Einwirken umweltlicher Faktoren passiv erlitt.

V. — SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Geschichtlich betrachtet scheint folgendes bemerkenswert : Wir hatten einst eine Entwicklungslehre, wenn auch in bescheidenem Umfang und mit vielen zeitbedingten Mängeln behaftet. Sie war im ganzen und grossen eine originelle Leistung Augustins, die vor allem bei seiner Deutung der Hl. Schrift entstand, also positiven christlichen Ursprungs war. Sie enthielt, wenn auch nur angewendet auf die Ontogenese, alle wesentlichen Elemente des Entwicklungsgedankens. Entwicklung war ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit, ein Sein, das infolgedessen formal nicht auf einmal sein, sondern nur nacheinander sein konnte, das aber dieses Nacheinander von innen heraus selbst verursachte und dazu von aussen nur der entsprechenden Umweltbedingungen bedurfte. Dabei hielt sich Augustin von dem Fehler frei zu meinen, Entwicklung müsse immer ein Fortschritt sein oder gar, sie könne der Schöpfung entbehren.

Zweitens. Diese Entwicklungslehre ging im Hochmittelalter zugunsten der aristotelischen Erzeugungslehre verloren. Man lehnte sie nicht bloss ab, man deutete sie in jene um und vergass sie damit.

Drittens. Als dann in der Neuzeit eine Entwicklungslehre von anderer Seite vorgetragen wurde, hatten wir nichts mehr, um mit ihr in ein wissenschaftliches Gespräch zu kommen. Wir standen mit unserer Erzeugungslehre der Entwicklungstheorie verständnislos, hilflos und ablehnend gegenüber. Teilweise bis auf den heutigen Tag.

Viertens. Wir wissen nicht, was geschehen wäre, wenn die augustinische Entwicklungslehre wenigstens noch bekannt geblieben wäre. Doch kann man sagen, dass sie sich unschwer hätte erweitern lassen. So wäre der

Samengedanke etwa zum Weltgedanken erweiterbar gewesen. Dann wäre die Urwelt tatsächlich der Same der Nachwelt gewesen und der Urweltgedanke wäre der in der Urwelt präexistente Gedanke der Nachwelt geworden, wie der Samengedanke der im Samengedanken präexistente Gedanke der Samenprodukte war. Vielleicht hätte man sich dann auf einer solchen Basis mit der neuen Entwicklungslehre leichter auseinandersetzen, viele überflüssige Konflikte mit ihr vermeiden und sie vor vielen Irrtümern bewahren können.

Fünftens. Auf jeden Fall haben wir in Augustin unseren grössten Vertreter des Entwicklungsgedankens vor uns. Er hat ein für allemal gezeigt, dass der Entwicklungsgedanke weder widerchristlich, noch widersinnig noch tatsachenwidrig ist.

Sechstens. Das Beispiel der Umdeutung aber kann uns eine Warnung sein. Auch heute fehlt es nicht an Versuchen, die neue Entwicklungslehre aristotelisch umzudeuten. Allein wir müssen Methoden, die sichals in sich falsch und in ihren Erfolgen verhängnisvoll erwiesen haben, verlassen, anstatt sie in noch grösserem und gröberem Ausmass zu wiederholen. Wir müssen lieber sehen, ob nicht die Entwicklungslehre vom christlichen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt aus diskutabler ist, als sie von ihren intransigenten Gegnern angesehen wird.

Albert Mitterer.
Wien.

Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo *

I. — IDEALISMO E REALISMO SPIRITUALISTICO

La opposizione fondamentale, nella quale si usa polarizzare la vicenda storica della filosofia, fa capo da una parte all'*idea*, dall'altra parte alla *natura*. Il problema fondamentale in cui la filosofia è impegnata sembra derivante dall'alternativa : — Il reale sensibile è tutto risolvibile nella razionalità e nell'idealità pura ? O, all'opposto, l'ideale e il razionale sono da ricondursi al reale sensibile, come epifenomeno o sovrastruttura di questo ? La realtà fisica è un momento dialettico dell'idea ? O, viceversa, l'idea è un prodotto della evoluzione della specie, per l'affinarsi della energia fisica nel cervello dell'uomo ? *Idealismo*, insomma, o *realismo naturalistico ?*

Non vedo che questa alternativa sia tanto fondamentale che al fondo di essa non se ne debba scorgere un'altra più radicale, in modo che questa condizioni il significato stesso da attribuirsi a quella enunciata per prima. L'opposizione, che sta più a fondo, riguarda l'intelligibile e l'intelligente, il pensiero e il pensante, la ragione e il raziocinante, l'idea e lo spirito. L'alternativa si formula allora nei seguenti termini : — Risoluzione del pensante nel pensiero, dell'intelligente nell'intelligibile ? O, al contrario, assunzione del pensiero ad attività propria del pensante, dell'idea ad attività propria dello spirito, in modo che il pensiero come tale non possa mai intendersi, se non per consapevole astrazione, fuori dell'essere che in esso e per esso si possiede, affermandosi nella sua natura personale ? E anche : irrazionalità della persona di fronte all'universalità impersonale dell'idea ? O, all'opposto, inconcepibilità dell'idea fuori del principio sostanziale che in essa e per essa si esprime a se stesso e da sè esprime

---

* Relazione tenuta al Congresso Nazionale Agostiniano, svoltosi in Roma nei giorni 20-23 ottobre 1954.

notizia degli enti che in vario modo lo avvolgono e lo condizionano? *Idealismo*, insomma, o *realismo spiritualistico*?

Il *realismo spiritualistico* opera un capovolgimento rispetto al *realismo naturalistico*, in quanto trasferisce la fonte della realtà dall'esterno all'interno e vede come derivata dal principio personale, o per creazione o per attivo riconoscimento, la realtà dell'oggetto sensibile. Inoltre, in quanto lo spirito non acquista realtà e concretezza se non personificandosi, il *realismo spiritualistico* può anche denominarsi *personalismo*.

S. Agostino è al punto dell'incontro e dello scontro tra l'*idealismo* e il *realismo spiritualistico* (tra *idealismo* e *personalismo*) : scontro, anche se il passaggio dall'uno all'altro sembri pacifico e, per gli studi attraverso i quali Agostino è passato, si sia indotti ad attribuire al primo dei due movimenti l'iniziativa del secondo.

L'incontro e lo scontro sono tra l'ispirazione classica e l'ispirazione cristiana.

La filosofia dei Greci è dalla parte dell'idealismo, inteso nella forma ora specificata, fin da quando Eraclito per ascoltare il Logos era indotto a rifiutare l'assenso a se medesimo[1]. La sofistica prende contatto con l'individualità empirica, ma ignora la persona. Il « conosci te stesso » di Socrate tocca l'interno per rimbalzare tosto all'esterno e legarsi alla necessità impersonale dei concetti. Il Dio di Platone non è lo spirito ma l'idea ; gli dei si beatificano nel contemplare le idee e sulle idee sovrastanti si esempla il Demiurgo per schematizzare il mondo del divenire. L'intelligibile aristotelico si epura in Dio quale idealità rigirante su se stessa, intelligibilità pura che ha ad oggetto il mero intelligibile, pensiero come pensiero del pensiero. Le idee del cosmo noetico di Plotino sono statue che rimirano se stesse, restando trasparenti le une sulle altre : l'anima è fuori di esse, in una ipostasi secondaria e derivata. L'apatìa stoica è l'epilogo della vicenda intellettualistica della filosofia classica.

L'ispirazione personalistica del Cristianesimo è nel Dio Padre che segna sui figli la sua impronta personale ; nella Verità identificata con la stessa persona del Cristo *(Ego sum veritas)* ; nell'esempio dell'apostolo che personifica la legge e la dottrina ; nell'intenzione divina che contiene i singoli (« fino i capelli del vostro capo sono contati », « i vostri nomi sono scritti nei cieli ») ; nella predilezione per l'unica pecorella sfuggita all'ovile ; nella preghiera segreta che mette l'anima al conspetto di Dio ; nella responsabilità che è sempre del singolo, anche quando il singolo in sè risponde dei suoi simili ; nell'amore universalmente diffuso e commisurato su quello che anzitutto lega il singolo a se stesso : in ogni pagina del Vangelo e delle Lettere apostoliche.

---

1. Eraclito, fr. B 50.

II. — IL VERBO IN DIO

S. Agostino esegue l'ispirazione personalistica del Cristianesimo anzitutto nel principio : in Dio.

Non c'è ora la possibilità di riandare al fondamento dogmatico e alle radici bibliche del Dio personale. Basti ricordare che Filone, malgrado incertezze e oscurità, aveva elaborato da tempo e portato nella cultura alessandrina il concetto ebraico della Sapienza intrinseca all'Essere divino. Il Logos come imagine vivente del Dio *(εἰκὼν τοῦ θεοῦ ; εἰκὼν τοῦ Πατρός)* era già un avvìo al superamento dell'idealismo classico nel realismo spiritualistico della nuova era del pensiero. Plotino non era rimasto immune dalla influenza ebraica. Ciò che del neoplatonismo ridonda a beneficio del pensiero cristiano, di Agostino anzitutto, piuttosto che non sia l'eco stanca dell'idealismo della classicità nel fondatore del neoplatonismo, è la restituzione di un prestito fatto a Plotino dalla sapienza ebraica e dalla incipiente sapienza cristiana.

In Agostino le idee non sovrastano il divino, oggetto di contemplazione estatica, nè si consumano nello sterile gioco del pensiero che ritorna su se stesso, inanemente, ma ineriscono all'Essere assoluto come Parola e Sapienza nelle quali Egli si possiede e si ama nell'eternità dell'atto senza difetto e senza vicissitudine : *Id accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit et Filius et Imago*[2]. L'*imagine*, poi, non è più un decalco dell'oggetto o una riproduzione estrinseca dell'esemplare, ma alterità e medesimezza nell'atto espressivo, che illumina sè a se medesimo, senza dipartirsi da sè : *Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur*[3]. *Imago enim, si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ*[4].

Prima di andar a cercare la vita o, come si dice ora, la « vitalità », nel battito del cuore o nell'indigenza dell'esistenza proiettata fuori di sè, bisogna trovare la vita anzitutto in questa Parola che è l'atto purissimo dell'intendersi : atto di quel primo e sommo intelletto *cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia*[5].

Nei tempi nuovi, invano succeduti alla filosofia del Cristianesimo, tornerà l'Idea a compiere la sua dialettica fuori dello spirito personale e pretenderà ridurre la persona al momento negativo della sua peripezia logica ; ma quando, al sommo del suo lavoro, l'Idea, così concepita,

---

2. S. Agostino, *De Trinitate*, VII, 2, 3.
3. S. Agostino, *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 57.
4. S. Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 11.
5. S. Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 11.

vorrà incontrarsi con se stessa e stringere la sua inanità, non potrà eseguire il disegno di una « Filosofia dello Spirito », anche se di questo nome vorrà fregiarsi, ma soltanto ricalcare le vie dell'intellettualismo classico. Il panlogismo moderno è la reincarnazione dell'idealismo pagano : ritorno al pensiero che pensa tutto fuorchè alla persona che lo regge e lo vivifica, perchè alla persona è consustanziale.

III. — IL VERBO NELLA PERSONA UMANA

Sulla spiritualità personale di Dio si esempla, in S. Agostino, la spiritualità personale dell'uomo.

Il Dio della filosofia agostiniana, pari al Dio del Cristianesimo, non è sostanza odorosa che sfiamma esalando il profumo, non è nemmeno un'indeterminazione formale che vada in cerca del concreto per determinarsi in esso e colmare la sua vacuità : centrato in se stesso, stretto a sè dalla sua unità determinatissima *(unum de uno, cum quo unum)*[6], non può proliferare altro essere fuori di sè senza garantire a questo tanta autonomia quanta è necessaria a preservare la sua assolutezza.

Anche gli enti creati sono centrati in se medesimi e tanto più il vincolo che lega ciascun ente a se stesso è coesivo quanto più, nel passaggio dal *vestigio* all'*imagine*, cioè dalla natura fisica alla natura razionale, la creatura si avvicina al suo Esemplare e tende consapevolmente a congiungersi al suo Principio. Ciò che è fatto attraverso il Verbo-Imagine *(per imaginem)* si lega alla sua natura spirituale per essere esso stesso imagine e inoltrarsi con risposta di volontà e di amore verso la sua origine *(ad imaginem)*. Pensare è, per l'uomo imagine di Dio, niente altro che il raccogliersi della persona su se stessa per possedersi : *seipsum in seipsum colligere*[7]. Il *cogitare* riscuote il suo significato profondo dalla sua etimologia, da quel *cogere* che bene esprime lo stringersi dell'essere a se medesimo : *quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie jam dicatur*[8].

Per l'atto unitivo della mente il singolo uomo è reso persona e, come tale, imagine della Trinità : *Singulus quisque homo, qui... secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago Trinitatis in mente*[9].

La persona umana non può toccare il centro di se medesima senza congiungersi a Dio, ma, d'altronde, non può congiugersi a Dio senza toccare se stessa. Una psicologia superiore (la psicologia dell'uomo profondo, non quella dei riflessi condizionati e del comportamento esteriore) condiziona e, a sua volta, è condizionata dal rapporto metafisico. Non si

---

6. S. Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 11.
7. S. Agostino, *Contra Acad.*, I, 8, 23.
8. S. Agostino, *Confessiones*, X, 11, 2.
9. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

può *redire in seipsum* senza *trans-scandere seipsum*, ma non si può nemmeno trovare le vie della trascendenza senza puntare saldamente sulla persona umana il fulcro della leva che c'innalza.

Noi siamo più vicini a noi stessi di Chi è tanto vicino a noi che senza di Lui nemmeno potremmo sussistere. *Quid autem propinquius me ipso mihi*[10] ? La presenza della mente a se stessa nell'identità della persona è ciò che risulta per primo alla conoscenza, perchè è il primo essere con cui d'identifichiamo. *Nihil enim tam novit mens, quam id quod præsto est : nec mentis magis quidquam præsto est, quam ipsa sibi*[11].

Nella scala di Giacobbe — diranno gli agostiniani — prima si deve *ascendere*, per poter poi *discenderne* : bisogna differire all'ultimo quello che è il primo grado dell'ascensione. Infatti, il filosofo dell'illuminazione sa compiere un'astrazione al limite delle umane possibilità : sa prescindere, per un istante, dalla partecipazione divina, per considerare l'anima in se stessa e scoprirvi l'imagine di Dio. *Prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus*[12].

Nel congiungersi a sè la persona umana scopre quel *manifestissimum* che è il punto di passaggio obbligato per poter scorgere *quomodo manifestum est Deum esse*[13]. Non si cerca Dio per perdersi in Lui, ma per ritrovarsi e vivere la vita più alta : *Quæram Te, ut vivat anima mea*[14]. Imparare ad amare Dio è anche imparare ad amar sè di vero amore : *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit*[15]. Mi conoscerò, conoscendo Dio, e viceversa : *noverim me, noverim Te*[16].

Tanto è congiunta a se stessa la persona umana nel suo verbo che nulla essa potrebbe conoscere senza implicare in ogni conoscenza la conoscenza di sè : *sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam seipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet*[17]. Ogni conoscenza è nell'autocoscienza, senza che l'autocoscienza sia l'unica cosa che l'uomo conosce. Il pensiero dell'uomo è quell'occhio che, per vedere alcunchè fuori di sè, deve anzitutto vedere se stesso. Il pensante non potrebbe pensare ad un altro pensante, se non avesse anzitutto l'esperienza del pensiero in se medesimo : *unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit*[18] ? Niente è al conspetto della mente, se non è presente all'oggetto il soggetto da cui l'atto conoscitivo si diparte : *nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur*[19].

---

10. S. Agostino, *Confess.*, X, 16, 2.
11. S. Agostino, *De Trinitate*, XIV, 4, 7.
12. S. Agostino, *De Trinitate*, XIV, 8, 11.
13. S. Agostino, *De lib. arb.*, II, 3, 7.
14. S. Agostino, *Confess.*, X, 20, 1.
15. S. Agostino, *De Trinitate*, XIV, 14, 18.
16. S. Agostino, *Soliloq.*, II, 1, 1.
17. S. Agostino, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.
18. S. Agostino, *De Trinitate*, IX, 3, 3.
19. S. Agostino, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

Se per intellettualismo intendesi l'occhio dell'anima che pretende di vedere alcunchè senza vedersi (la conoscenza senza autocoscienza, il rispecchiamento dell'oggetto senza partecipazione attiva al conoscere), S. Agostino, per primo nella storia del pensiero, ha svelato l'insidia intellettualistica e ci ha premunito contro di essa.

IV. — LA PRIMA CERTEZZA E L'ITINERARIO

La presenza di sè a sè è il primo metodico che ci salva dal dubbio e costituisce la premessa indispensabile per giungere al primo ontologico.

Noi ci troviamo ora dinanzi al problematicismo e all'antinomismo assoluto, come Agostino si trovava di fronte al dubbio degli Accademici. Vale per il nostro problema attualissimo la considerazione che è valsa allora ad Agostino. Il *Cogito* cartesiano, l'*Io penso* di Kant, l'*Ichheit* di Fichte, i termini o le formule che hanno suggerito alla filosofia moderna l'esperienza prima da cui prende le mosse la ricerca, sono un'eco attenuata e spesso corrotta della voce di cui Agostino è stato il primo annunciatore ed interprete.

Anzitutto è una considerazione formale quella che vince il dubbio : non può dubitare della verità chi, per qualsiasi motivo, ha la possibilità di dubitare ; la certezza della verità emerge dalla stessa possibilità dell'esserci del dubbio. *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est*[20].

E' la verità nella sua forma, nella regola che essa pone ; non è ancora *una* verità, una prima verità su cui si possa far leva per elevarci ad altre e alla Verità suprema. Ma una verità concreta, determinatissima, emerge da quel *Sè* a cui inerisce il dubbio. Il *Sè* si fa esplicito nel pensare, nel vivere, nel dubitare, perfino nella possibilità di errore e di inganno. Questa prima verità scoperta è ribadita di opera in opera ed esaltata con la coscienza sicura del vincitore, nel *De doctrina christiana*, nelle *Confessiones*, nel *De Civitate Dei*, nel *De Trinitate* e via dicendo. *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique non falli potest*[21]... *Si dubitat, dubitare se intelligit... Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quæ si non essent, de ulla re dubitare non posset*[22].

Qui la verità si lega a me talmente con una presenza viva e personale, che s'identifica con la certezza : ...*non solum verum sed etiam certum est*[23].

La persona, quale certezza del suo *Sè*, è il primo nucleo di verità *nel* quale si scopre ciò che *da* esso non è, cioè la Verità nel suo principio asso-

---

20. S. AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX, 73.
21. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XI, 26.
22. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 10, 14.
23. S. AGOSTINO, *Enchiridion*, XX, 7.

luto. Il passaggio è obbligato attraverso la persona del singolo. L'anima che si cerca e si trova nel suo Principio non lavora soltanto per sè, ma lavora per tutto l'uomo e per tutti gli uomini. Il dramma di un'anima, quando giunge al suo epilogo nell'abbraccio col divino, vale per il singolo e vale *communiter*. La penna che quel dramma descrive fa dell'*autobiografia* e fa contemporaneamente un *sistema filosofico*. Il divino conquistato salda l'uomo singolo a se stesso e alla sua natura profonda in modo tale, che ogni uomo si ritrova lunga la strada battuta dall'unico, che non è solitario, e vi si ritrova, non nel suo particolarismo e nel suo individualismo, ma in ciò che in ciascuno è universale ed eterno. Le *Confessioni* sono *soliloquio* e *dialogo* con Dio : per ciò stesso, *colloquio* con tutta l'umanità.

Può sembrare occasionale il percorso e disordinato il metodo. Ma non v'ha sistematicità può rigorosa di quella che chiude ogni momento del vivere, ogni istanza del volere, ogni problema del pensiero, tra i due argini : io e Dio, il primo metodico e il Primo logico e ontologico. L'itinerario di una mente qui viene a coincidere con l'anelito dell'umanità e col procedimento regolare della ricerca filosofica : *Deum et animam scire cupio*[24].

Le *Confessioni* sono un esemplare unico che solo il personalismo cristiano poteva produrre. Platone aveva avuto un sentore, nei suoi dialoghi, di codesta dialettica, che è dialogo dell'anima con se stessa e perciò discorso degli uomini tra di loro : aveva obbedito all'esigenza di personificare la ricerca negli interlocutori, quasi immedesimandola nel loro vario carattere. Ma aveva avuto pudore di se stesso e tanto aveva cercato l'oggettività, da nascondersi e rendersi introvabile dal lettore, sì che noi dobbiamo cercare difficilmente qualche sua confessione nel dubbio testo delle *Lettere*.

Anche Marco Aurelio aveva cercato di parlare a se stesso ; ma, nell' *A se stesso*, non aveva saputo ridurre la sua intima vicenda che a un lungo elenco di benefattori, quasi per saldare con un annuncio pubblicitario un obbligo di riconoscenza sinceramente sentito.

Solo il genio cristiano poteva non temere una manifestazione d'animo in una manifestazione della Verità. Solo Agostino poteva non paventare l'autocoscienza e tenerla costantemente presente nel suo colloquio con Dio. *Conoscerci conoscendo* è il buon metodo che Agostino ha invano insegnato ai cultori del *lumen siccum*, agli ostinati settatori della verità astratta e impersonale.

---

24. S. AGOSTINO, *Soliliq.*, I, 2, 7.

V. — « QUAE REPERIUNTUR QUASI PARIUNTUR »

L'altro capolavoro di S. Agostino, il De Trinitate, è *un'allegoria umana del mistero divino*. Il dogma rivelato aiuta l'uomo a rivelarsi a se stesso, nei segreti più delicati e gelosi; ma, reciprocamente, l'uomo-imagine, penetrandosi con uno sforzo di riflessione al limite delle sue possibilità, riesce a spremere da sè qualche allusione positiva che adombra il mistero. E' il vero uomo che concresce con la nozione del vero Iddio.

Nuovamente la persona umana ribadisce il suo vincolo con sè, non per esaurirsi in se medesima, ma per poter trarre dall'imagine quanto di positivo essa deve rendere, appunto per poter essere imagine. L'autocoscienza che, presente tutta in ogni conoscenza *(cum enim ipsa dicitur, tota dicitur)*[25], tuttavia non si soddisfa di quel tutto che si manifesta nei singoli momenti del suo divenire e cerca una totalità definitiva che sempre le sfugge *(novit nondum se a se inventam totam)*[26], rivela una somiglianza, insieme con una sproporzione infinita, rispetto al Principio in cui l'atto si adempie in se medesimo con una presenza totale ed esaustiva.

La *scienza* umana, costretta a discorrere di notizia in notizia e a disperdersi in mille notizie di cose *(in rebus plurimis et amissibilis et receptibilis)*[27], tende bensì a raccogliersi nell'interiorità per conseguire quel punto in cui il *sapere* è un *sapersi*, e la *scienza* diventa *sapienza*: ma il punto di coincidenza, che ci attrae, pur agendo su di noi, non s'identifica con noi, come noi non ci identifichiamo con quella Sapienza per la quale *non est aliud sapere aliud esse, sed quod est sapere hoc est et esse*[28].

L'uomo-imagine sviluppa la sua ricchezza a proposito del Verbo che, come in Dio è il mediatore necessario della libera creazione *(creatura nulla esse potest, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia)*, così nell'uomo è il presupposto di ogni opera e ciò che attribuisce all'opera un valore umano. Non ci sono opere propriamente umane che non sieno nate anzitutto come parola. *Ubi Deus per unigenitum Verbum suum prædicatur universa fecisse: ita hominis opera nulla sunt quæ non dicantur in corde. Unde scriptum est: Initium omnis operis verbum.* Può esserci bensì una parola interiore a cui non segue l'opera, ma non può esserci opera umana se non preceda il verbo: *potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus: opus autem esse non potest, nisi præcedat verbum*[29].

---

25. S. Agostino, *De Trinitate*, X, 4, 6.
26. S. Agostino, *De Trinitate*, X, 4, 6.
27. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 13, 22.
28. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 13, 22.
29. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 11, 20.

La glottologia, quando nell'età romantica si costituirà quale scienza, non potrà prescindere da questa premessa agostiniana : la vera parola non è quella che suona al di fuori, ma l'*innere Sprache*, l'interna espressione con cui lo spirito si dice a se stesso, prima di dirsi agli altri : *verbum verum... ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni*[30].

Il filosofo dell'Illuminazione, per cui la Verità ci è data nel lume che avvolge e costituisce le nostre menti, tanto è tenuto a ribadire l'imagine di Dio nell'uomo che anche il verbo dell'uomo vede nascere dall'uomo, come da Dio nasce il suo Verbo. *Verbum autem nostrum... simile est et in hoc ænigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est*[31]. Impossibile cogliere il Verbo in sè, chè se lo potessimo, ci identificheremmo con l'essenza divina, ma del Verbo noi riproduciamo il processo, la *forma* secondo cui esso si spicca dal Padre e al Padre ritorna. Perfino il concetto, che ci dà una notizia delle cose esterne, è anzitutto dentro di noi e parlando intimamente lo generiamo. *In illa igitur æterna veritatem, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus*. La discendenza prima risale a Dio di ciò che tuttavia deve rinascere in ciascuno di noi : *nec a nobis nascendo discedit*[32].

L'*inventio*, la scoperta di ciò che è prima di noi e senza di noi, vuol essere nostro parto, nostra prole, affinchè non siamo passivi nell'intendere, ma l'attività divina trovi qualche riscontro nella sua imagine umana : *quæ reperiuntur quasi pariuntur : unde proli similia sunt*[33].

Nessun intelletto agente, nemmeno sottratto all'intelletto unico degli averroisti e rivendicato come appartenenza propria di ciascun uomo secondo quanto S. Tommaso farà, nessun intelletto agente ha reso in termini tanto vigorosi il senso dell'impegno personale nel conoscere e dell'intimità con cui ci appartiene quel tanto di verità di cui siamo capaci.

VI. — VOLONTARISMO AGOSTINIANO

Poichè ci appartiene in proprio la capacità di conoscere, il volere e l'amare non cadono fuori di essa, ma restano consustanziali con essa.

Un'altra nota segna qui l'opposizione irriducibile tra lo spiritualismo cristiano e l'idealismo dei Greci. L'intelletto classico che, nella sua asso-

30. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 12, 32.
31. S. Agostino, *De Trinitate*, XV, 14, 24.
32. S. Agostino, *De Trinitate*, IX, 7, 12.
33. S. Agostino, *De Trinitate*, IX, 12, 18.

lutezza, è una intelligibilità rigirante su se stessa, non poteva nel suo circolo inane coinvolgere il volere e l'amore. Questi cadevano per Platone fuori del puro sapere, nel *thymòs* e nell'*epithymia*. A Platone era noto solo l'amore come stato di mancamento, ignoto l'amore quale pienezza e sovrabbondanza. In Platone e in Aristotele gli dei non amano. In Aristotele, il *nous*, come pura attività dell'universale, partecipe del mondo intelligibile, non è volontà, essendo la volontà uno sforzo della *psyche*, di quella per cui l'uomo è radicato nel mondo del divenire e della morte. « Chi vuole è l'*oressi*, la quale vuole il bene senza saperlo, così come il *nous* conosce il vero senza volerlo : l'uno e l'altra sono incoscienti di quel che vogliono e di quel che sanno[34] ».

Ben diversa è la natura dell'anima in S. Agostino. In lotta bensì nel divenire è l'anima, ma, in virtù della filiazione divina, partecipe di un mondo in cui l'intelligibile è il Verbo, espresso nel volere e nell'amore. Quindi anche nell'uomo, per quel tanto per cui la natura creata può reggere la dignità del suo Principio, si ripete la *circuminsessione* delle ipostasi divine. Non intelletto fuori del volere, o volere fuori dell'intelletto e della memoria, ma compenetrazione totale dell'uno nell'altro e passaggio da un singolo aspetto dell'atto umano non ad un altro singolo aspetto, ma a tutti gli altri. L'atto è indivisibile. *Voluntas enim mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis : et hæc tria unum, una mens, una essentia*[35]. La varietà degli aspetti non è elusa con una congiunzione che sia confusione, nè l'unità è smarrita con una distinzione che sia separazione.

Resta l'amore a penetrare l'atto dell'intendere, che è espressione, verbo, indissociabile de questo. *Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amori verbum ejus. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente*[36]. Quanto lontani da questo concetto dell'atto personale, chiarito alla luce del mistero cristiano, resteranno coloro i quali, dopo di aver devitalizzato il sapere, estirpandone l'amore, andranno a cercare altrove le ragioni del cuore o, peggio, abbandoneranno l'uomo alla sentimentalità cieca, nella speranza di acquistare charezza da non si sa quale luce accesa dall'istintivo e dall'irrazionale !

Il volontarismo che scompone l'atto, per anteporre l'una all'altra le facoltà dello spirito, non è agostiniano. Ovunque si cerchi il cuore fuori del sapere e il sapere deserto dall'amore, ovunque l'atto pretenda di essere umano senza essere veggente, ovunque si attenda di sopperire

---

34. A. Carlini, Osservazioni all'*Etica Nic.* di Aristotele, Bari 1913, p. 237.
35. S. Agostino, *De Trinitate*, X, 11, 18.
36. S. Agostino, *De Trinitate*, IX, 10, 15.

alle incertezze della ragione con una così detta « certezza morale » attinta a non si sa quali esperienze emozionali : ovunque, insomma, si crei per la volontà quella sfera isolata e privilegiata che sembra essere la sede propria dell'agostinianesimo, ci si trova invece al polo opposto dell'autentica ispirazione agostiniana.

V'ha bensì, per Agostino, un vertice del *sapere* che diventa *sapienza, virtù*, adempimento morale dell'uomo, come esiste un sapere che ci divide da noi stessi e ci fa discendere verso il male . Ma, per attingere quel vertice, secondo S. Agostino, non c'è da abbandonare l'intelletto, per abbandonarsi alla volontà sola e al sentimento solo. Il sentimento avviva il suo fervore, la volontà acuisce il suo sforzo a mano a mano che la mente s'illumina di verità. Una sapere dispersivo, indissolubilmente congiunto a fiacca volontà e languido amore, è a confronto con un sapere intensificato a mano a mano che s'intensifica lo sforzo del volere e la penetrazione dell'amore. Si diventa veggenti con un'opera assidua di purificazione interiore. *Non enim hoc est habere oculos quam aspicere... [Mens] videre nequit nisi sana*[37].

Se *cogitare* è, per Agostino, *cogere*, cioè stringere il vincolo con se stessi, o anche raccogliere se in se medesimi, *seipsum in seipsum colligere*, il pensiero non coglie i frutti del bene se non quando la stretta che esso opera è energica e decisiva. Bisogna pensare « con tutta l'anima », affinchè il pensiero ci dia la verità. *Ipsum verum non videbis, nisi in philosophia totus intraveris*[38]. Non diventa mai irrazionale la virtù di Agostino, anzi è virtù per il Santo la razionalità nel suo perfetto adempimento. La differenza è tra parte e il tutto : tra l'uomo che pensa-agisce-ama parcellarmente e l'uomo che pensa-vuole-ama totalitariamente. Ragione morale è ragione totale. *Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio... Hæc est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum*[39].

VII. — POSTUMI INTELLETTUALISTICI NELLA DOTTRINA DELL ILLUMINAZIONE

Incontro o scontro ? Collisione o collusione tra idealismo pagano e realismo cristiano nel pensiero di S. Agostino ?

Fino ad ora il realismo cristiano di S. Agostino è risultato la schietta antitesi dell'idealismo classico. Ma ci sono anche propaggini di questo che giungono ad Agostino, stabilendo qualche congiunzione e dissimulando pericolosamente la frattura incolmabile del terreno sotto uno strato superficiale continuo e morbido.

---

37. S. Agostino, *Soliloq.*, I, 6, 12.
38. S. Agostino, *Contra Acad.*, II, 3, 8.
39. S. Agostino, *Soliloq.*, I, 6, 13.

Non è ora il caso di andare a fondo nella questione della illuminazione agostiniana. Tutto sarebbe perduto, quello che finora s'è ricavato dal testo agostiniano, se la luce che promana da Dio e fonda l'essere e il conoscere fosse percepita oggettivamente, con un immedesimarsi dell'uomo nella Verità, quasi pensando nel pensiero divino o lasciando a Dio di pensare in vece dell'uomo. Se le idee fossero viste immediatamente, senza *inquisitio* e senza *inventio*, il verbo non ci apparterrebbe con quell'intimità calda e quell'energia operosa che il *De Trinitate* ha esaltato.

Ma chiedersi se Agostino sia ontologista o meno, è come far questione se ai tempi di Agostino i treni andassero a carbone o ad elettricità. Non bisogna applicare ad un autore del passato moduli interpretativi che riguardano una problematica non ancora presente al suo pensiero.

La critica più avveduta non ha avuto difficultà a trovare negli scritti di Agostino attestazioni relative ai *duo lumina*, cioè al lume umano che si differenzia dal lume divino, quanto la creatura si differenzia dal Creatore *(hoc lumen non est lumen illud quod Deus est)*[40], e non resta senza convalida in testi precisi l'autorevole interpretazione della virtualità della percezione intellettiva, la quale si esplica nel carattere regolativo e normativo sui nostri giudizi, i quali, pur dovuti all'attività umana, sono vincolati alla Verità eterna che informa le nostre menti.

Ma, dove il testo agostiniano è più periglioso, non si può prescindere da S. Tommaso e da quella sua esegesi caratteristica che trae dall'interno stesso del pensiero agostiniano una più chiara definizione di esso. Non si può prescindere dalla definizione del *lumen* quale *participata similitudo luminis increati*, nè dalla conclusione : *in rationibus æternis non cognoscit anima objective in præsenti statu, sed causaliter*[41].

E' il caso di riconfermare l'antico adagio : *Augustinus eget Thoma interprete*, purchè si sia disposti a soggiungere tosto : *Thomas eget Augustino auctore* e s'intenda la parola *auctor* nella pienezza del suo significato. Una lettura di Agostino in avanti, attraverso Tommaso, precisa e scolpisce, quanto una lettura a ritroso, di Tommaso attraverso Agostino, riscalda e vivifica. In quell'*eget* non è segnata l'indigenza dell'uno o dell'altro, di Agostino o di Tommaso, ma è racchiuso il senso di quella dialettica della filosofia del Cristianesimo che, senza angustia di esclusioni e unilateralità, è diversità e concordia di anime, fraternità di pensiero nell'intimità della stessa famiglia.

---

40. S. Agostino, *Contra Faustum Manichæum*, XX, 6, 7.
41. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 84, 5.

VIII. — IL DILEMMA PERSONALISTICO DELLA FILOSOFIA MODERNA

Giunto al termine di un discorso troppo lungo, dovrei ritornare da capo per svolgere l'altra metà del tema assegnatomi, il quale chiedeva attenzione anche al « problema metafisico della persona nella filosofia contemporanea ». Ai presenti non è sfuggito che, sia pure con mira indiretta, non si è mancato di toccare questo argomento. E' stato già fatto cenno al volontarismo, al sentimentalismo, all' attivismo moderni ; è stato fatto cenno all'idealismo moderno, impigliato tuttora nei presupposti essenziali di quell'idealismo classico che si serviva del pensiero per elidere il pensante, dell'universale per elidere il principio personale che è anche principio di ogni universalità nell'essere.

Errerebbe chi credesse che soltanto la fretta suggerisca a me una sintesi avventurosa, quando dico che il senso della filosofia moderna e contemporanea può racchiudersi nella duplice vicenda speculativa che afferma *la ragione contro la persona* e afferma *la persona contro la ragione.*

In tutte le sue forme, il trascendentalismo moderno del Logos o dell'Atto ha fatto decadere la persona dal lato del particolare,dell'empirico, del negativo, come la metafisica pagana aveva fatto decadere l'individuo dalla parte dell'irrazionale. Contro l'universale, insediatosi nel regno dell'astrazione, s'è cercato il ricupero della realtà con le varie filosofie del concreto. Il positivismo ha cercato il concreto nel fatto sensibile, il pragmatisimo ha cercato il concreto nel fatto agito : più avveduto, l'esistenzialismo ha scoperto il concreto dove esso ha veramente la sua sede, cioè nella persona. Ma la persona dell'esistenzialismo, nata da un gesto di ritorsione contro la ragione assorbente e impersonale dell'illuminismo e dell'idealismo, ha creduto di dover riscattarsi oppugnando la ragione e costituendosi nell'irrazionalità : « paradosso » per Kierkegaard, « eccezione » che s'abbatte contro l'universale, per Jaspers, « libertà » dell'atto contingente e gratuito, che pesa su noi come una maledizi ne, per Sartre.

Il pensiero moderno e contemporaneo ha operato la vivisezione che riduce da una parte la ragione dall'altra parte la persona a due tronconi che si dibattono tra la vita e la morte.

Non c'è che da ritornare alla scuola del realismo cristiano, ricomponendo la sintesi agostiniana e vivificando nell'organismo unitario ciò che la sineddoche moderna ha disintegrato : *singulus quisque homo secundum mentem una persona est et imago Trinitatis in mente.* Contro lo smembramento dell'atto umano, ridotto ora ad un logicismo pago di una coerenza formale tra termini arbitrariamente posti, ora ad un volontarismo ribelle alla guida razionale e freddo nel calcolo dell'utilità, ora ad un sentimentalismo imbelle, abbandonato all'incoscienza e alla neghit-

tosità, non c'è che da ripristinare la circuminsessione del pensare del volere e dell'amare nella pienezza agostiniana dell'atto : *et hæc tria unum, una mens, una essentia.*

Sarebbe facile dimostrare che, come tra riflessione filosofica e pratica di vita si avvicenda un'influenza reciproca, così la disintegrazione dell'atto personale nella sfera della speculazione è premessa e conseguenza della disintegrazione nel costume. Chi lavora a ripristinare la sintesi reca un contributo essenziale alla causa del riscatto umano.

Luigi Stefanini
Padova, Università

Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine

La philosophie en cette première moitié du XXe siècle, considérée en son ensemble, se divise en deux courants principaux qui vont en sens fort divergent, sinon opposé. Le premier, que j'appellerai « d'*inspiration scientifique* », continue en partie le grand mouvement positiviste du XIXe siècle, et, en partie, cherche à le dépasser ; mais les deux tendances sont d'accord pour prendre leur appui sur les sciences positives.

Celles-ci, on le sait, ont progressé à pas de géant depuis la Renaissance et elles ont réussi à faire dans leur domaine l'unanimité des savants, grâce au double fondement de l'expérience et des mathématiques. Cette unanimité a séduit bien des philosophes modernes qui ont rêvé de la réaliser également en philosophie. Pour cela, le positivisme s'est contenté de donner comme contenu à la philosophie l'ensemble même des sciences positives, en insistant sur la psychologie et la sociologie. Il garde ses partisans, de nos jours encore : les plus convaincus sont les communistes qui, avec Lénine ont élevé le marxisme au rang de culture humaine souveraine, et en ont fait une vraie philosophie, mais asservie à la politique pratique.

D'autres penseurs qui appartiennent aussi à ce premier courant, gardent à leur doctrine un aspect plus scientifique, plus dégagé de l'action quotidienne. Ils sont venus à la philosophie par les mathématiques ou par les problèmes de la physique ou de la physiologie. Ainsi Whiteheat en U.S.A. et en Angleterre ; F. Gonseth en Suisse ; et en France ceux qui, après H. Poincaré et Meyerson s'adonnent à la philosophie des sciences.

Mais le courant le plus important s'est dessiné au XXe siècle en réaction contre les rétrécissements du scientisme et du positivisme, d'une part, et de l'idéalisme subjectiviste d'autre part. On y distingue également deux nuances que j'appellerai la philosophie *de la vie et de l'intuition* ; et celle *de l'existence et de l'esprit*. Les premiers, avant tout H. Bergson et son école, estiment les sciences modernes, mais à leur rang qui est, pour eux, totalement utilitaire. Pour connaître le réel, ce qui est le but de la philosophie, ils empruntent résolument un autre chemin : celui du

cœur, du sentiment, de la vie, de l'intuition. Ils sont métaphysiciens, mais anti-intellectualistes, par réaction contre le positivisme.

Les seconds sont partis de l'idéalisme ; mais déçus par les trop vastes spéculations hégéliennes, ils veulent revenir au réel vivant par la saisie de leur existence personnelle et spirituelle ; ils rejoignent d'ailleurs les précédents dans leur méthode qui marque une sorte d'aversion instinctive pour l'abstraction des savants, et qui se tourne en conséquence vers les procédés d'intuition et de vision directe, mais intellectuelle du réel. A partir de Kierkegaard, vrai initiateur de ce nouveau spiritualisme anti-hégélien, nombreux sont aujourd'hui les philosophes de cette école, Heidegger, Jaspers en Allemagne, les existentialistes français Sartre, G. Marcel, les philosophes de l'Esprit, L. Lavelle, Le Senne, etc.

I

C'est principalement parmi ces derniers qu'il y a un remarquable renouveau d'augustinisme. On le vit bien aux deux derniers Congrès augustiniens, celui de Paris (21-24 septembre) et celui de Rome (20-23 octobre).

Celui de Rome avait précisément pour thème : « *Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine* ». Mais le courant qui a été le plus en vue est celui de la philosophie de l'existence et de l'Esprit. Dès la séance d'ouverture, M. Sciacca, qui en est un des principaux représentants en Italie[1], compare les « Principes de la métaphysique augustinienne avec les essais des métaphysiciens contemporains » ; et il constate que la manière dont ces derniers envisagent le problème est précisément celle de saint Augustin. Il s'agit en effet des métaphysiciens de l'école idéaliste, ceux qui se rattachent volontiers au « Cogito » de Descartes, ceux pour lesquels la vraie réalité, c'est l'esprit. C'est pourquoi, pour eux, tout se ramène à deux objets : le moi pensant et Dieu, Esprit absolu. Nous retrouvons là le programme même de saint Augustin : « Dieu et l'âme », il ne veut rien connaître d'autre.

Ce qui caractérise saint Augustin, c'est la dépendance foncière de notre esprit vis-à-vis de l'Esprit divin, exprimée par la théorie de l'*illumination*. Celle-ci, en effet, a principalement une signification métaphysique, selon Sciacca, et cela, des deux côtés, de Dieu et de l'âme. Du côté de Dieu, d'abord, car cette lumière de Vérité où l'âme trouve la pleine certitude, est une lumière objective, une réalité spirituelle

1. Un mouvement semblable commence à se dessiner en Espagne sous l'impulsion des Pères augustins, A.C. Vega, L. Cilleruello, R. Florez, C. Vaca, etc. Voir dans *Augustinus Magister*, leurs Communications au Congrès de Paris, spécialement celle de A.C. Vega : « S. Agustin y la filosofia nueva », p. 389-402.

transcendante qui existe par elle-même : et la Vérité même, c'est Dieu, l'Etre nécessaire.

M. Sciacca aime à monter à Dieu par cette voie de l'illumination ou de la présence de la Vérité à notre âme[2]. Il ne soulève pas les nombreux problèmes qui ont, à ce propos, été discutés à la 5e séance du Congrès de Paris[3]. Son point de vue est celui du « réalisme spirituel », celui du platonisme augustinien pour lequel ces perfections métaphysiques, la vérité, la vie, la bonté, la beauté (ce qu'en thomisme on appelle « perfections pures ») lorsqu'elles sont portées à l'absolu, sont réelles de soi, plus réelles que les objets corporels ; et leur réalité est celle de Dieu même, première base de la métaphysique.

Mais l'illumination a encore un sens métaphysique du côté de l'âme ; car, selon M. Sciacca, par l'illumination, non seulement je découvre les vérités en soi, mais d'abord je me connais moi-même comme « moi pensant » : Si je pense, j'existe, et cette « vérité » est si intimement liée à l'existence de Dieu, que « je douterais plutôt, dit saint Augustin, de mon existence que de l'existence de la Vérité qui est Dieu ». — Ainsi, cette lumière divine, en me permettant de me connaître spirituellement me constitue en quelque sorte comme esprit, comme une pensée capable d'affirmer le vrai. En ce sens elle fonde l'être de mon âme spirituelle, elle a un caractère ontologique.

L'exemple de Sciacca montre comment la pensée glisse du plan psychologique au plan ontologique et métaphysique chez bon nombre d'idéalistes modernes. C'est le cas, en particulier, de Louis Lavelle dont la doctrine fut aussi évoquée à Rome et mise en rapport avec celle de saint Augustin[4]. Il n'y a pas, semble-t-il, de dépendance directe entre les deux philosophes, mais indirecte par l'intermédiaire de Malebranche dont Lavelle aime à, se réclamer. Quoi qu'il en soit, il y a une parenté frappante dans le point de départ et l'objet central des deux philosophies : C'est ce que Lavelle nomme « la présence totale » et « l'expérience métaphysique fondamentale » dont l'objet est à la fois l'être et notre moi pensant : le *moi*, parce que le réel est d'abord celui de la pensée ; l'*être*, parce que toute vraie pensée, lorsque dans un jugement on affirme une vérité, est nécessairement une vue de *ce qu'est* l'objet du jugement ; et cet « être » apparaît à la réflexion avec son caractère absolu, englobant tout, sujet et objet, et surtout s'affirmant comme le réel même par sa présence, la « présence totale », dont nous avons ainsi l'expérience intellectuelle. Toute la philosophie de Lavelle ne sera qu'une explicitation de ce fait premier, grâce à une méthode qu'il appelle « la dialectique de la participation », parce

2. Voir sur ce point l'*Année Théol. August.*, 1954, p. 304.

3. La théorie de l'*illumination* a été étudiée à divers points de vue en cinq communications au Congrès de Paris : Cf. *Augustinus Magister*, P. Lachèze-Rey, p. 425-428 ; V. Warnach, p. 429-450 ; H. Somers, p. 451-462 ; J. Rohmer, p. 491-498 ; R. Allers, p. 477-490.

4. Communication de F.-J. Thonnard.

qu'elle lui permet de préciser soit la nature de l'Etre premier, source de tout l'univers, soit le rôle et la destinée des autres êtres, surtout des personnes humaines qui « participent » à l'Etre premier.

Or, en relisant le récit d'Augustin dans les *Confessions* (l. VII), où il nous décrit sa première découverte de Dieu, on a l'impression de rencontrer le proto-type de l'expérience métaphysique de Lavelle. « Intravi in intima mea, écrit-il, duce te, et vidi supra mentem meam lucem incommutabilem... Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam... sed superior quia ipsa fecit me et ego inferior quia factus ab ea »... Et cette lumière qu'il voit, dont il expérimente ainsi la présence, c'est la Vérité, c'est Dieu : « Qui novit Veritatem novit eam, et qui novit eam novit æternitatem... O æterna Veritas, tu es Deus meus ! » Et il insiste : il ne s'agit pas d'une vérité abstraite, mais d'une réalité vivante : « Et dixi : Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est ? Et clamasti de longinquo : « Immo vero, Ego sum qui sum ! » C'est la réponse de la Vérité elle-même qui s'identifie avec l'*être* parce qu'elle est Dieu : on peut bien dire, elle est l'Etre total » en dehors duquel il n'y a rien : « Sine ipsa factum est nihil ».

Et cet Etre ou cette Vérité vivante, est aussi expérimentée comme une source dont nous participons : elle est au-dessus de notre esprit parce qu'elle le crée en l'illuminant. Et saint Augustin aussi tire toute sa philosophie de cette expérience fondamentale dont il commente sans se lasser le contenu inépuisable soit du côté de Dieu, soit du côté du moi pensant : c'est en ce sens qu'il résumait tout son programme dans les *Soliloques* écrits à Cassiciacum peu après sa conversion : « Deum et animam scire cupio » ou dans sa prière : « Deus semper idem, *noverim me, noverim te !* »

Il y a incontestablement une grande parenté entre cette philosophie augustinienne et celle d'un Lavelle. Il y a sans doute aussi des différences. Notons la plus importante : Lavelle reste trop dans l'imprécision sur la distinction entre Dieu et le monde et on a pu, non sans vraisemblance, l'accuser de panthéisme, bien qu'il se soit lui-même et explicitement défendu d'accepter cette erreur. Saint Augustin au contraire ne laisse place à aucun soupçon, et cela s'explique soit parce que sa méthode tient compte plus franchement que celle de Lavelle de la foi catholique, soit aussi parce qu'elle fait davantage confiance à la valeur des idées de notre raison, tandis que le philosophe français entraîné par la réaction anti-hégélienne, montre une défiance exagérée à l'égard des idées et définitions abstraites de notre raison. — Mais on s'est plu au dernier Congrès à insister davantage sur les ressemblances que sur les différences.

On trouve de semblables points de rencontre entre l'augustinisme et bien d'autres penseurs modernes[5], surtout dans le courant de la « Philo-

5. M. Nédoncelle signale en particulier l'intérêt de certaines positions augustiniennes pour éclairer la philosophie religieuse de notre siècle. Cf. son étude très suggestive sur l'*Intersubjec-*

sophie de l'esprit » : ainsi René Le Senne dans sa théorie des valeurs idéales qui rejoignent les idées exemplaires platoniciennes et augustiniennes. — De même, la Communication de J. Grooten au Congrès de Paris montre comment Max Scheler emprunte à Augustin sa notion de philosophie chrétienne, non sans lui imprimer, d'ailleurs, une orientation personnelle[6].

Tous ces penseurs mettent en relief le rôle de la personne humaine. C'est pourquoi, au Congrès de Rome, L. Stefanini, professeur à l'Université de Padoue a parlé du « Problème métaphysique de la personne humaine en saint Augustin et dans la philosophie contemporaine[7] ». On pourrait résumer la philosophie moderne, a-t-il noté, en disant que, d'abord, elle a considéré « la raison humaine sans la personne ». Depuis un siècle, elle est venue à « l'étude de la personne humaine, mais sans la raison ». Saint Augustin doit lui donner « la notion de personne humaine par la raison », et dans une synthèse vivante où sont inséparables, en l'homme comme en Dieu, l'intelligence et la volonté, la raison et le sentiment. Rien de plus juste, à ne prendre que les grands traits de l'histoire. Car l'idéalisme cartésien, à travers le kantisme, a finalement abouti au panthéisme hégélien où disparaît totalement la personne individuelle. Mais la réaction existentielle, excessive comme toute réaction, n'a retrouvé la doctrine personnaliste qu'en déniant tout rôle à la raison et en la remplaçant par la foi, le sentiment, l'intuition...

Ce mouvement bien actuel de l'*existentialisme*, d'ailleurs, a des attaches avec l'augustinisme, et elles ont été souglinées à Rome par le rapport de M. C. Fabro, professeur à la Propagande. Il est incontestable, en effet, que le problème philosophique tel que le posent les penseurs existentialistes est le problème même de la philosophie augustinienne, à savoir celui de la destinée de l'homme, de la personne humaine. S'ils se nomment « philosophes de l'*existence* », ils ne considèrent pas celle-ci « in abstracto », mais bien l'existence personnelle dont nous prenons conscience quand nous nous demandons : Pourquoi suis-je au monde ? Pourquoi suis-je « jeté là », sans raison, (dans le Dasein) comme dit Heidegger, et après lui Sartre[8] ; et « exister » pour eux, c'est nous rendre compte que nous devons y répondre par un acte de liberté. Aussi Heidegger distingue-t-il deux formes d'existence : l'*inauthentique* qui reste à la surface, se laisse conduire par l'opinion impersonnelle, les « on dit », pour

---

tivité humaine comme *image de la Trinité chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, p. 595-602.

6. Voir J. Grooten, « L'augustinisme de Max Scheler », dans *Augustinus Magister*, II, p. 1111-1120.

7. Notre *Revue* donne *in extenso* ce Rapport de L. Stefanini ; cf. plus haut, p. 55.

8. Les réflexions de ces philosophes sur *le temps* sont également annoncées et rectifiées par celles de saint Augustin : voir sur ce point, Chaix-Ruy, « La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, p. 923-931, en particulier, p. 925.

éviter de s'engager ; — et l'*authentique* où l'on se met résolument en face de sa destinée. M. Fabro découvre quelque chose de semblable chez saint Augustin qui ne se contente pas de ses impressions superficielles et cherche son moi profond : « Qu'y a-t-il plus proche de moi que moi-même, dit-il ; et je suis devenu pour moi un mystère ». Mais c'est dans ce « moi mystérieux » que se pose le vrai problème de l'existence, du but de la vie.

Et nous retrouvons, pour résoudre ce problème, un aspect de la philosophie de Max Scheler dont M. Fabro montre le caractère augustinien : la *primauté de l'amour*. De même que Dieu est essentiellement amour et qu'il a tout fait par amour, ainsi c'est l'amour qui commande toute notre destinée et par là, nous donne l'explication de tout. On pourrait ici, selon Scheler, parler d'une sorte de « révélation naturelle » qui serait à la base de la philosophie. Certes, saint Augustin reconnaît la Révélation surnaturelle positive contenue dans la Bible, dont Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde, est le sommet. Mais le texte célèbre des *Confessions* : « Fecisti nos ad te », peut s'interpréter philosophiquement. Il y aurait là une « révélation naturelle » dont le fond serait le caractère dynamique de notre conscience tendue vers Dieu par l'amour, par l'élan vers la Vérité ; et sous cette impulsion nous commençons notre course vers Dieu dans l'angoisse pour la terminer dans la joie. Le fond de cette philosophie est ainsi religieux et tourné vers la foi. — C'est le caractère que l'on retrouve également, expose M. Fabro, en deux existentialistes célèbres, Jaspers et Kierkegaard.

Pour Jaspers, ce qui base la philosophie, ce n'est pas la raison et ses évidences qui ne peuvent dépasser l'ordre des phénomènes étudiés par les sciences ; c'est la *foi* qui nous permet d'atteindre la vraie réalité, celle de notre moi personnel, celle de Dieu, le Transcendant. Aussi considère-t-il saint Augustin comme le vrai fondateur de la philosophie, parce qu'il la fonde sur la foi selon son adage bien connu : « *Crede ut intelligas* ». Mais il a fondé ainsi, non la philosophie au sens absolu, mais celle de l'Occident, la philosophie chrétienne, parce que la foi dont il parle est celle de l'Église catholique et chrétienne. Jaspers, lui, inaugure la « philosophie » dans toute sa plénitude en parlant d'une « révélation fondamentale » que tout homme peut découvrir en soi pour chercher la vérité et qui alimente la « foi philosophique ». Saint Augustin, dans cette perspective, apparaît à un moment de l'histoire comme initiateur d'un mouvement philosophique dont la doctrine de Jaspers serait l'aboutissement et la perfection[9].

---

9. Signalons à ce propos deux intéressantes communications au Congrès de Paris qui indiquent à d'autres points de vue encore, l'influence d'Augustin sur la philosophie allemande ; cf. *Augustinus Magister*, J. Hessen, « Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie », p. 411-416 ; J. N. Hebensperger, « Von Augustinus über Thomas zur moderne Philosophie. Eine grosse, geistige Linie », p. 285-292.

Quant à Kierkegaard, il connaissait bien saint Augustin : il avait toutes ses œuvres dans sa bibliothèque et il le cite volontiers. Il était, disait-il, l'unique auteur religieux qui eut connu la « dialectique de l'existence ». Il pose en effet — et c'est le fond de sa philosophie — le problème de notre destinée et il le résout, non par la raison, mais par la foi fondée sur l'autorité de Dieu. Ainsi sa pensée est toute concrète et étrangère aux systèmes abstraits, comme celui de Hegel : il note, par exemple, l'illusion de concevoir une liberté en soi, dans l'abstrait ; l'homme vivant perd sa liberté par le péché et c'est la grâce qui le libère.

Kierkegaard oppose ainsi deux formes de religions qu'il appelle A et B. La première est celle de la raison qui ignore le péché et conçoit l'homme idéal en face de Dieu ; la seconde est celle du Christ et de saint Augustin, religion positive fondée sur l'autorité, et on y trouve un rôle important joué par la liberté, le péché, la Rédemption et la prière. Tout le drame de la vie humaine vient de l'opposition entre ces deux mondes, celui de la raison et des vérités éternelles, celui de l'histoire et des actes contingents comme notre choix, le péché et la rédemption. La solution, pour Kierkegaard, est dans la puissance pour ainsi dire infinie de notre liberté qui, par un acte de foi, nous fait passer de la forme A à la forme B de la religion et résout ainsi l'antinomie de l'existence en gardant sa valeur à la vérité. Saint Augustin a décrit ce passage, dans les *Confessions*, pour sa vie personnelle, dans la *Cité de Dieu*, pour la destinée de l'humanité entière.

Il y a un vrai souffle augustinien qui traverse ce courant contemporain de la « philosophie de l'esprit et de l'existence[10] » ; et les philosophes italiens eux-mêmes qui, à Rome, mettaient ce fait en relief, sont tout imprégnés de l'esprit augustinien. Celui-ci se manifesta avec force dans les interventions de M. Carlini, le chef de ce renouveau de « philosophie spiritualiste » en Italie. Carlini, auteur de « *La vita dello spiritù* », entouré des sympathies respectueuses de tous, intervint plusieurs fois pour réaffirmer sa position : pour lui, le problème fondamental de la philosophie est celui du moi, de « ma vie personnelle en tant qu'existant dans le monde ». Rien n'est plus philosophique que d'en chercher la solution ; mais toutes les recherches et réflexions de la raison aboutissent à montrer l'insuffisance de toute solution purement rationnelle : on est conduit *à la foi* ; et il n'y a qu'une seule foi acceptable aux yeux de la raison, celle de l'Église catholique, celle de saint Augustin. Carlini, venu de l'hégélianisme au spiritualisme chrétien, se sert de la méthode d'intériorité où il se déclare d'accord avec saint Augustin, plus qu'avec saint Thomas. Il prétend d'ailleurs que sa démarche est vraiment philosophique, parce que le problème qu'il pose est le plus essentiel de la philosophie.

10. La *méthode phénoménologique* qui est celle de ces philosophes était déjà pratiquée par saint Augustin, comme le montre J. Rohmer dans sa communication sur « L'intentionalité des sensations chez saint Augustin », in *Augustinus Magister*, I, p. 491-498.

Mais il dut répondre à la grande objection faite plus d'une fois à sa position : Un problème dont la solution dépasse la compétence de la raison et doit recourir à la foi et à la foi surnaturelle, est-il encore un problème philosophique ? C'était la même objection que l'on faisait à Blondel qui, lui aussi voulait rester philosophe tout en montrant que la dialectique de l'action conduit à la foi catholique. Ce problème si intéressant n'a pas été examiné à fond au Congrès de Rome. Mais Carlini a maintenu sa position : il veut rester philosophe en affirmant la nécessité de la foi catholique pour résoudre dans la vérité le problème de la philosophie. En cela, me semble-t-il, il est l'écho fidèle de la position même de saint Augustin : « *Credo ut intelligam* ».

Ce n'est pas le lieu de reprendre la solution, donnée ailleurs[11]. Mais il faut relever que ce même problème rencontré par Carlini, caractérise tout le courant existentialiste contemporain qui, lui aussi, pose la question de notre destinée personnelle ; et en cherchant la réponse par les forces naturelles de notre raison (comme il se doit en philosophie), ou bien il aboutit à l'échec et à l'athéisme, avec Heidegger et Sartre, ou bien, d'une façon ou d'une autre, il fait appel à la foi : foi protestante chez Kierkegaard, foi philosophique chez Jaspers, foi catholique chez G. Marcel. Cela explique sans nul doute la sympathie de ces penseurs pour saint Augustin avec lequel ils se rencontrent sur l'essence même de la philosophie, et sur son problème fondamental[12].

II

Si, comme nous venons de le montrer, l'influence augustinienne est particulièrement intense sur le courant des philosophies de l'esprit et de l'existence, elle n'est pas non plus absente de l'autre courant : celui des philosophies d'inspiration scientifiques.

Certes, on ne la trouve pas aux origines, ni du positivisme communiste, ni des doctrines philosophiques nées d'un approfondissement des mathématiques et de la physique moderne. Saint Augustin, qui n'ignore pas les « sciences », ne s'y intéresse pas comme philosophe. Il en loue la valeur quand elles servent la foi, mais il ne cherche pas en elles l'origine de la sagesse ou de la philosophie. — A ce point de vue, c'est plutôt au thomisme que revient le rôle de comprendre, de soutenir et, au besoin, de rectifier l'effort de ces penseurs. Mais il reste deux domaines où intervient active-

---

11. Cf. *La philosophie augustinienne*, dans l'*Année Théol. August.*, 1954, p. 280 et 1947, p. 382.

12. Le problème de la « Philosophie augustinienne » a aussi fait l'objet de plusieurs communications au Congrès de Paris, cf. in *Augustinus Magister*, M. T. Antonelli, « Aspetti agostiniani del problema del filosofare » ; I, p. 335-346 ; E. Oggioni, « Dualismo paradossale dell' agostinismo speculativo », I, p. 381-388.

ment l'augustinisme : celui de la psychologie et celui de l'histoire et de la sociologie.

La psychologie augustinienne a été étudiée à Paris, mais plutôt pour elle-même, sans référence aux modernes. On a relevé, en particulier, à propos de l'illumination, son orientation vers l'analyse de la partie toute spirituelle de l'homme, la partie *mentale* où s'épanouit l'image de Dieu, sans préjudice, d'ailleurs, plusieurs l'ont noté, pour l'étroite union de cette âme spirituelle au corps avec lequel elle ne forme qu'une personne humaine.

M. J. Guitton, dans la magistrale conférence qu'il a donnée le 14 novembre sur l'*actualité de saint Augustin*, a mis en relation la pensée augustinienne avec la psychologie des profondeurs, la psychanalyse de Freud et de son école, si vivante de nos jours. Les efforts de cette école n'ont pas été vains ; ils ont mis en lumière des aspects trop souvent négligés de la vie humaine, les lois de l'inconscient qui s'imposent même à nos décisions, rationnelles. Mais c'est un excès de vouloir tout expliquer par les tendances inférieures de la « libido ». Saint Augustin, précisément, donnerait à la psychanalyse ce qui lui manque, l'accès au spirituel. Il a le même objet de recherche et, pour l'essentiel, la même méthode d'intériorité. Mais ce sont les tendances supérieures qu'il analyse : Il fouille l'inconscient et le subconscient spirituel, dans les plus hautes «demeures» de la mémoire : il est le psychanaliste du mental, des exigences, non seulement de l'esprit fait pour la liberté, mais du cœur fait pour le bonheur, pour Dieu. Il y a là, pour l'augustinisme, en un domaine où son originalité est notoire, un grand rôle à jouer dans la psychologie contemporaine.

M. Maxsein, en proposant au Congrès de Paris le plan d'une « Philosophia cordis » selon saint Augustin[13], déborde largement le point de vue de la psychologie : c'est une synthèse des problèmes philosophiques sur Dieu, l'homme, la société, qu'il annonce. Mais l'analyse des mouvements profonds du cœur se trouve au centre, là où Dieu rejoint l'homme, où l'homme se sent fait pour Dieu et commence par expérimenter l'angoisse d'en être loin, — et d'où jaillissent à la fois la connaissance et l'amour.

Mais c'est surtout en histoire et en sociologie que les recherches des modernes rejoignent la pensée augustinienne. En parlant de *sociologie*, sans doute, il faut renoncer à trouver chez saint Augustin le point de vue de la science positive fondée sous ce nom par A. Comte, reprise par Durkheim, dont l'élaboration se continue avec un zèle louable par de nombreux chercheurs actuels. Son point de vue n'est pas celui des lois découvertes par la méthode d'observation et d'induction ; c'est celui de la *sagesse*, qui trouve ses principes d'interprétation dans la Révélation, mais en les approfondissant par le travail de la raison, afin que « la foi devienne intelligence », c'est-à-dire sagesse et philosophie.

---

13. Cf. *Augustinus Magister*, I, p. 368-371.

Cet aspect de la position augustinienne a été bien mis en relief à Rome par le magistral exposé du professeur P. Brezzi, de l'Université de Naples, parlant du « fondement philosophique du droit et de l'État selon saint Augustin ». C'est en Dieu qu'il faut chercher ce fondement, parce que Dieu est source de l'ordre qui, dans l'État, constitue la paix, but suprême. Toute loi vient de lui ; et dans les créatures, la loi naturelle n'est qu'un reflet de la loi éternelle : « *ratio summa quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria* ». La loi positive par laquelle l'autorité sociale applique ces règles éternelles aux conditions changeantes des hommes participe à la mutabilité de ceux-ci et est d'un ordre inférieur. Toute sa valeur lui vient de la justice qui la relie à la loi éternelle, car « selon moi, dit Augustin, une loi qui n'est pas juste, n'est pas une loi[14] ».

Mais la vraie justice est impossible sans le secours de Dieu et, depuis le péché, sans la grâce qui rétablit l'ordre entre l'homme et Dieu ; son dernier fondement, c'est l'amour de Dieu. A ce point de vue, il n'y a que deux cités entre lesquelles se partagent les hommes, la cité céleste bâtie par l'amour de Dieu, la cité terrestre bâtie par l'amour de soi. Mais dans l'application de ces notions à l'histoire, M. Brezzi note chez saint Augustin quelque flottement, parce que la réalité historique est complexe. On ne peut donc à priori déterminer quelle sera l'autorité légitime assurant au peuple l'ordre et la paix : elle sera celle qui, par sa justice, se manifestera comme le délégué de Dieu ; et l'Empire romain qui personnifie la cité du diable chez les païens, devient avec Théodose, prince chrétien, une province de choix de la cité céleste.

Par ces principes directifs, saint Augustin peut, de nouveau, offrir ce qui leur manque aux philosophies actuelles de l'histoire. Le professeur U. Padovani, de l'Université de Padoue, l'a montré à Rome, en comparant l'*historicisme augustinien* et l'*historicisme hégélien*. Ce dernier est toujours vivant, en particulier dans la dialectique historique du marxisme qui est le fond de la philosophie du communisme russe. Mais si l'on prend cette doctrine en son vrai sens, où l'humanité dans son évolution soumise à des lois nécessaires n'est que l'expression de la perfection divine elle-même, il faut reconnaître qu'elle est la négation de l'histoire : celle-ci ne peut se fonder que sur la *liberté* seule capable de distinguer l'évolution propre aux hommes, du déterminisme rigide des changements physiques. Les hégéliens, pas plus que les anciens sages croyant aux cycles et aux retours éternels, n'admettent une véritable histoire. C'est la foi chrétienne avec le drame du péché et l'acte libre divin de la Rédemption qui nous a découvert cette histoire et a permis aux philosophes de la prendre comme objet de leurs réflexions.

Tel est le cas du philosophe contemporain Reinhold Niebuhr (U.S.A.)

---

14. *De libero arbitrio*, l. I, c. v, 11.

évoqué à Paris par la Communication de Mme G. Vigneaux[15]. Niebuhr se rattache à la philosophie de l'esprit, qu'il reconnaît et loue chez saint Augustin ; mais il s'intéresse plus spécialement à la vie des sociétés. Il approuve la doctrine augustinienne qui fonde les deux cités sur deux amours opposés. Mais il lui reproche d'y laisser au second rang l'aspect temporel, en jugeant les sociétés d'après leur fin éternelle. Ici-bas, c'est le rôle de la liberté d'être, soit créatrice des valeurs si elle est bonne, soit destructrice si elle est mauvaise. Cependant on ne peut savoir a priori, quels actes libres sont bons ou mauvais : seuls les effets le montreront. Il y a là, semble-t-il, une mentalité pragmatiste, héritière des théories de W. James, qui sera utilement redressée par les principes augustiniens.

Bon nombre de penseurs modernes s'intéressent comme R. Niebuhr, aux problèmes du temps et de l'histoire. La séance du Congrès de Paris consacrée à cet objet a mis en relief la distinction entre le temps *physique*, celui des astres et des déterminismes qui nient l'histoire, et le temps *psychologique*, celui de la liberté qui, en fait, commence pour l'hun anité avec le péché originel. C'est ce dernier temps que saint Augustin a découvert (car il était ignoré pratiquement des anciens) en analysant les suites du péché originel, soit en sa propre vie, par les *Confessions*, soit dans l'humanité par la *Cité de Dieu* [6].

A ce propos, M. J. Guitton, dans sa Conférence du 14 novembre, a montré le caractère synthétique de la pensée augustinienne capable de combler les insuffisances des théories modernes[7]. Ceux qui de nos jours méditent sur le temps forment, en effet, deux groupes bien distincts. Les uns le considèrent avant tout dans la psychologie personnelle ; ainsi les existentialistes, après Heidegger dans « Sein und Zeit » l'analysent avec beaucoup de profondeur ; mais ils ne voient son rôle que dans l'individu : ils l'ignorent dans l'histoire des peuples. — Les autres, au contraire, spécialement les partisans du matérialisme dialectique et historique déterminent savamment les lois sociales des peuples soumis au temps ; mais à leur tour ils ignorent le rôle des personnes individuelles ; ils nient leur liberté et ils les soumettent au déterminisme historique.

Saint Augustin, lui, a saisi l'un et l'autre des deux aspects, celui du temps personnel dans les *Confessions*, celui du temps social dans la *Cité de Dieu* ; il les concilie et montre leur nécessaire collaboration. Car les lois de la Providence, pour conduire les peuples à leur terme, s'adressent aux consciences libres des citoyens et de leurs chefs ; et la sagesse toute

15. G. Vignaux, « Références à saint Augustin chez Reinhold Niebuhr », in *Augustinus Magister*, II, p. 1121-1128.
16. Cf. *Augustinus Magister*, t. III, *Actes du Congrès*.
17. J. Guitton aborde ce même sujet, au point de vue des « rapports entre le temps et l'éternité », dans un article intitulé : « Saint Augustin et notre temps », in *La Table ronde*, n. 82 (oct. 1954), p. 88-93.

puissante de Dieu est capable de susciter, en respectant leur liberté, les acteurs nécessaires au déroulement de l'histoire selon ses desseins éternels. Et non seulement en respectant leur liberté, mais de telle sorte que ce qui, à ses yeux, est le plus important, ce sont les « histoires » personnelles qui se passent dans le secret des consciences et dont la somme fait l'histoire universelle.

*
* *

On voit comment la pensée augustinienne reste très actuelle pour l'un et l'autre des deux courants de la philosophie contemporaine. Elle l'est plus encore, sans doute, pour les philosophes catholiques qui trouvent en elle un guide sûr, non seulement pour approfondir leur foi, mais pour scruter divers aspects des disciplines rationnelles, spécialement en psychologie et en philosophie sociale. Le thomisme lui-même a beaucoup à gagner à collaborer avec l'augustinisme, comme l'ont souligné en leur communication aux Congrès, plusieurs philosophes et théologiens thomistes [18].

Le P. Fulbert Cayré, en plusieurs interventions au Congrès de Rome, a insisté sur cette collaboration très souhaitable, à condition de garder à chacune des deux philosophies son caractère propre et son terrain d'action spécifique, le thomisme ayant notamment pour rôle de donner les précisions théoriques qui éviteront nettement toutes les erreurs panthéistes, naturalistes, fidéistes, etc. ; et l'augustinisme de son côté suggérant les formules de vie qui orienteront les aspirations personnalistes et existentialistes vers la vérité pleine. Cette collaboration est un des aspects, et des plus importants, du rôle actuel de la philosophie augustinienne.

Fr.-J. Thonnard, A.A.
Paris.

18. Citons les communications du P. R. Garrigou-Lagrange, O.P. ; du P. T. Deman, O.P. ; du P. Ch. Boyer, S.J. ; du P. J. Beckaert, A.A. ; de J. N. Hebensperger, etc.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

A la demande de plusieurs lecteurs nous conservons dans notre Revue, bien que devenue plus spécialisée, une bibliographie générale d'ouvrages de théologie, de philosophie et d'histoire ecclésiastique. Si l'occasion se présente, nous y donnerons, de préférence, des comptes rendus d'ouvrages consacrés à la pensée de saint Augustin.

Un bulletin bibliographique proprement augustinien paraîtra dans le quatrième fascicule de chaque année. Il analysera les publications, éditions de textes, traductions et travaux, parus au cours de l'année précédente. Le bulletin augustinien de 1953, *retardé par l'organisation du* Congrès International Augustinien *et par la préparation* d'Augustinus Magister I, II et III, *paraîtra dans* La Revue des Etudes Augustiniennes, 1955, *fascicule II.*

THÉOLOGIE

René Laurentin, *Le Titre de Corédemptrice, Étude historique.* Paris, Lethielleux et Rome, Marianum 1951, 24×16, 68 p.

Cette étude a été présentée au *Congressus marialogico-Marianus Internationalis,* le 24 octobre 1950. L'auteur y étudie les origines du titre de Corédemptrice. Ce titre, nous dit-il, remonte dans la littérature latine sans doute au XVe siècle, et certainement au XVIe avec Alain de Varènes. Jusque-là, on appelait la Vierge *Rédemptrix,* non qu'on voulût la mettre à égalité avec le Christ, mais en ce sens que, selon saint Ambroise, on entendait par cette appellation, celle qui « a conçu la Rédemption de tous » (p. 13).

Quant au Magistère, ce titre n'apparaît dans les documents qu'en 1908, sous la plume de Pie X. Il entre ensuite dans l'usage. Ce qu'on veut désigner par lui, c'est soit le rôle maternel de Marie, soit l'état d'âme victimal qui fut le sien, sa « compassion » disait saint Bernard, soit l'offrande qu'elle fit de son Fils à la Croix. Sans doute les théologiens sont-ils restés longtemps réticents devant ce terme évoquant une sorte de « concours simultané » dans la christo-mariologie. Mais purifié de ce qu'il pourrait avoir d'inexact, il peut être d'un emploi fructueux. En outre, il est devenu « légitime » (p. 36), le Magistère l'ayant sanctionné. On entendra désormais par lui que le rôle de la Vierge se situe sur le plan de la rédemption participée : « Il n'y a pas un *corédempteur* et une *corédemptrice,* mais un *Rédempteur* et une corédemptrice ». (p. 35).

On pourra peut-être regretter que M. Laurentin ait tablé sur des témoignages sans grand intérêt, mais on le remerciera de nous avoir montré le processus de la formation de ce terme et de nous en avoir indiqué de façon précise la portée.

B. PIAULT.

René Laurentin, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce.* I. *Essai sur le développement d'une idée religieuse.* Paris, Lethielleux, 1953, 23×14, 688 p.

Ce volume est une thèse de doctorat ès-lettres présentée en Sorbonne. Dans ce livre énorme, résultat des patientes et inlassables investigations de l'auteur qui s'est imposé, nous dit-il, « une perquisition aussi complète que possible, portant sur plusieurs dizaines de milliers d'auteurs » (p. 629), se trouvent rassemblés les textes qui, à travers les siècles, ont envisagé la Vierge sous un aspect « sacerdotal ».

La lecture du livre demande un effort d'attention. On se trouve soudain, en effet, devant un défilé d'auteurs et d'ouvrages peu connus, à coup sûr, de la plupart des théologiens. Peu de noms émergent de cet océan. Saint Thomas n'y apparaît pas, ni saint Bernard. Les plus illustres seraient ceux d'Alain de Varènes, d'Olier et de quelques autres. Or, on s'inquiète tout de suite de ne pas trouver, à l'origine de cette « théologie » du sacerdoce de la Vierge, nos grands théologiens. Tout au contraire, ce sont des inconnus qui sont au point de départ et de pseudo-auteurs : Pseudo-Epiphane, Pseudo-Denys, Pseudo-Athanase, Pseudo-Bernard, etc... En outre la théologie du XVIIe siècle se réfère elle-même, de l'avis de M. Laurentin, au « Jésuite Ferdinand Chirino de Salazar (1575-1646)... Il a, le premier, posé ex professo les problèmes de la part de Marie à la Rédemption et de son sacerdoce... Ce personnage de premier plan est aujourd'hui inconnu » (p. 232). N'est-ce pas précisément inquiétant qu'il soit tombé dans l'oubli ? Ne l'est-ce pas aussi qu'un Olier qui l'aurait suivi soit devenu suspect à cause de cette thèse même ?

D'ailleurs M. Laurentin le sait bien, son sens critique n'est jamais en défaut. Et il sait nous dire qu'en définitive cette thèse n'a rien de traditionnel. On se trouve donc déçu devant le maigre résultat auquel on aboutit : « Riches (?) promesses, maigre bilan », nous dit-on (p. 664). Le seul gain, pensons-nous, d'une telle enquête est de nous montrer les observations — soulignées par les refus du Magistère au XXe siècle — où a pu conduire la méthode théologique de tous ces auteurs. Le vice de cette méthode fut, semble-t-il, de vouloir déduire l'idée du sacerdoce de Marie, soit de sa Maternité qui la place, pensent-ils, *au-dessus* du Souverain-Prêtre, et qui font d'elle une « Prêtresse souveraine », soit du don qu'elle fit d'elle-même à Dieu et de l'offrande de son fils à la Croix. Ce dernier aspect pourra nous faire sentir mieux le rôle *victimal* de Marie, son opposition au péché d'Ève et d'Adam dans l'humilité de l'obéissance, mais pas que Dieu l'ait choisie pour faire d'elle le prêtre qui offre la victime — le Christ son Fils — à Dieu. Car le Fils restera toujours celui qui a donné et repris sa vie quand il l'a voulu.

En fermant ce premier volume qui ne se voulait qu'historique, on reste effrayé de ce qu'une piété mal entendue a pu élaborer et faire passer pour de la théologie. Et on regrette que l'auteur se soit donné la peine de citer à la barre de son tribunal jusqu'à des rêveries d'ecclésiastiques ou de religieuses qui ne peuvent avoir en la matière aucune autorité.

B. PIAULT.

René Laurentin, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce.* II. *Etude Théologique.* Paris, Lethielleux, 1950, 23×14, 222 p.

La thèse de doctorat en théologie de M. Laurentin se donne ici comme tâche d'exprimer le contenu théologique de la littérature « sacerdotale » du précédent volume. Cependant, dès l'abord, on ne laisse pas que d'être supris en constatant le crédit accordé aux auteurs analysés précédemment. Sans doute l'esprit critique n'abandonne pas l'historien devenant théologien. Dans ses conclusions, il nous

dira que le sacerdoce de Marie est une « idée équivoque » (p. 206). Cependant il avoue être frappé par la « constance » et « l'unanimité » des auteurs à ramener le sacerdoce de Marie à sa maternité (p. 28-29). On s'étonne encore davantage de voir le chapitre III de la première partie de l'ouvrage intitulé : « *Les deux versants de la tradition* » (quelles traditions ?), où l'on s'évertue de décrire les données *explicites* et *implicites* du sacerdoce, pour conclure que même si Marie n'a pas reçu le sacrement de l'Ordre (ce dont nul ne doute), néanmoins elle est supérieure aux prêtres sacramentels (ce qui est non moins vrai, mais une autre question .).

Que veut donc démontrer M. Laurentin ? La seconde partie du livre, spéculative, nous mettra en présence d'analyses longues et précises, très fines sur ce que peut-être le sacerdoce de Marie. Le théologien en exorcise en quelque sorte la notion, mais ne semble pas pourtant la rejeter. Sa méthode le conduit à dégager l'essence du sacerdoce *in genere*, puis le rôle de Marie et à relier entre elles ces données (ch. I). La conclusion (tableau p. 106), c'est que la maternité de Marie est la cause matérielle de son sacerdoce. L'exercice de ce sacerdoce, c'est d'associer directement Marie à la Croix, à la différence des prêtres sacramentels qui ne font que rendre présente la Croix (p. 113). D'où l'activité de Marie est supérieure, car elle relève de « l'ordre hypostatique » (p. 164). Puis on nous dit comment Marie s'insère dans l'histoire sacerdotale (ch. IV), comment elle achève l'A.T. et devient « Consors aeterni sacerdotis » (p. 192).

Ces analyses enthousiastes ne permettent pas cependant à M. Laurentin — et c'est ce qui déroute — de devoir conclure à la réalité du sacerdoce de Marie. Sa conclusion est donc inattendue quand il montre les dangers de l'idée du sacerdoce marial, du point de vue théologique. On retiendra cette conclusion. Mais on se demandera aussi pourquoi M. Laurentin veut trouver un sacerdoce personnel, voire hypostatique (notion bien ambiguë) en Marie. En dehors de celui du Christ, qui est *l'unique*, peut-il y en avoir un autre que le sacramentel ? Alors, puisque Marie n'a pas cette « *res et sacramentum* », pourquoi sembler regretter de ne pouvoir lui donner ce titre ? Sa maternité ne suffit-elle pas à faire d'elle, éternellement, la femme au-dessus de toutes les créatures, et sa foi et sa charité, la victime au mérite incommensurable ?

B. PIAULT.

René Laurentin, *Court traité de théologie mariale.* Paris, Lethielleux, 1953, 24×19, 190 p.

Après ses savantes études, M. Laurentin condense ici sa science théologique et mariale. La synthèse qu'il nous offre est très riche, fait appel à la meilleure théologie et ouvre constamment des perspectives profondes et éminemment religieuses et spirituelles. La première partie est consacrée au développement de la doctrine mariale. En 60 pages tout est dit ou au moins évoqué. On se demandera pourtant, puisque l'auditoire que vise l'auteur est celui d'un « large public » (avertissement liminaire), s'il était nécessaire de tant insister sur le développement de ces dogmes « marials ». On regrettera aussi, à cause du but visé, l'emploi de mots techniques ou trop abstraits, donnés sans explication. Ainsi la page 43 nous parle de *Theotokos*, de *Manichéens*, de *Docètes*, de *Pélagiens*, de Virginité de Marie *in partu*, etc... Ces mots, simples pour l'initié, dérouteront plus d'un laïc de ce « large public » auquel s'adresse l'auteur. De façon générale, nous lui disons, puisqu'il le demande, que l'expression de sa théologie n'est pas suffisamment simple. S'il faut encore lui adresser une critique, nous lui demanderons s'il est bien certain de ne pas majorer l'exégèse des textes de l'Annonciation et de la Transfiguration (p. 26-27). De ce

que la « Schekinah » repose sur Marie à l'Annonciation, sur Jésus à la Transfiguration, peut-on, en conclure qu'il y avait là, pour les spectateurs de ces deux scènes, une révélation de la divinité de Jésus ? La « Schekinah » de la Bible est le *signe* de la présence de Dieu, elle n'indique pas que celui sur qui elle repose est Dieu lui-même. En ce cas Marie elle-même serait Dieu, car c'est sur elle que la « nuée» repose d'abord. Ici on dépasse donc l'exégèse pour entrer dans la théologie.

Enfin, reproche déjà maintes fois adressé à l'auteur : Pourquoi avoir inséré 55 pages d'une *table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées*, qui ne peut intéresser que des spécialistes, dans cet ouvrage que l'on veut d'abord pour un « large public » ? Cet appendice contribue à faire de ce livre très beau par ailleurs un livre cher.

Mais ces critiques ne sauraient entamer la valeur d'un ouvrage qui reste excellent et dont la partie spéculative présente clairement et avec profondeur la Mère de Dieu et des hommes, comme « l'achèvement d'Israël », le type de l'Eglise, son inchoation et, par anticipation, son achèvement, « l'Icône eschatologique de l'Eglise ».

B. PIAULT.

René Laurentin, *Notre-Dame et la messe au service de la paix du Christ.* Desclée de Brouwer, 1954, 19×12, 106 p.

Ce petit livre est riche de substance. Il vient « présenter sous forme courte et accessible, la solution des problèmes que posent les relations de Marie et du saint sacrifice » (p. 10). Il répond d'ailleurs à une consultation théologique adressée à l'auteur sur les messes célébrées pour la paix du monde et sur la place de la Vierge à la messe.

Après trois chapitres qui viennent rappeler l'essence du mystère du Christ et de la messe, l'auteur passe, au chapitre IV, à la description de la part qu'eût Marie à la Croix et qui est celle de la « corédemptrice », faisant sienne la Passion de son Fils (p. 42). Le chapitre V n'a plus qu'à faire les applications à la messe, sacrement de la Croix. Marie intercède en la messe aux côtés de son Fils qui a ce rôle dans les Cieux, selon *Héb.* VII, 25. Il écarte à bon droit l'imagination de Marie, médiatrice entre le Christ et nous (p. 54). Lui-même la place dans ce rôle *à côté* ou *dans* le Christ (p. 55), position qui nous paraît seule défendable. Aussi l'intercession de son Fils est donc la sienne.

De là, justification des messes célébrées en l'honneur de la Vierge, et du secours à Marie en la messe, comme on le fait en quatre endroits de « l'Ordinaire ». Qu'en est-il cependant d'une messe offerte à ses intentions ? Ici l'auteur, très finement, nous montre à la fois le bien-fondé de cette pratique, si on veut dire par là qu'on se rendra docile et disponible à ses suggestions, mais aussi le danger de ne plus formuler de prières de demande, ce qui nous empêcherait de prendre conscience de façon précise, de nos besoins concrets et de ceux du monde. D'où il vaut mieux préciser ses intentions et les lui confier. Ce chapitre VI répond donc à une question de beaucoup d'esprits qui pourront heureusement éclairer à sa lumière des aspirations plus généreuses parfois que théologiques.

Le chapitre VII et dernier n'est qu'une application du rôle de Marie et de la messe quant à la paix : comment Marie se désintéresserait-elle du désordre du monde et de celui dans lequel sont les chrétiens eux-mêmes ? Ce livre devra faire le plus grand bien aux « dévots » de Marie et aux autres.

B. PIAULT.

SPIRITUALITÉ

Théodor Rüther, *Die sittliche Förderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes.* Freiburg, Verlag Herder, 1949, 15×24, 118 p.

Le mot « apatheia » couvre des significations multiples. Il est difficile à traduire : *apathie* n'est pas une traduction et comporte une nuance péjorative ; *impassibilité* serait plus exacte si le mot, lui aussi, n'était chargé quelque peu d'un sens défavorable. On pourrait mieux en rendre le sens général par une périphrase : « insensibilité à toute influence extérieure ». Dans l'ordre physique, l' « apatheia » exclut tout changement, toute modification subie ; dans l'ordre psychologique, elle vise un état d'âme qui n'est pas, ou qui n'est plus affecté par les choses et les événements ; dans l'ordre moral, elle exprime un équilibre réfléchi sur lequel les passions contradictoires n'ont plus de prise. La distinction entre ordre psychologique et ordre moral n'est souvent que théorique : les choses et les événements, qui tendent à modifier un état d'âme, n'agissent, en les excitant, que par les passions qui risquent de rompre l'équilibre.

Dans la philosophie grecque l' « apatheia », au sens moral et diversement nuancé, a été souvent proposée comme la condition essentielle de la perfection humaine, voire même comme l'idéal de perfection tout court. Dans la spiritualité chrétienne primitive elle joue aussi un grand rôle. Comme condition de la vie morale, l' « apatheia » ne s'impose que dans un ensemble d'idées plus ou moins précises sur la condition humaine et sur la valeur du monde sensible. Ces idées peuvent se réduire aux quatre affirmations suivantes : il y a opposition entre l'esprit et la matière ; il y a opposition, dans l'homme, entre la vie de l'esprit et la vie des sens ; la liberté et l'indépendance de la personnalité, menacées par la vie des sens et la sujétion aux choses sensibles, restent le but de l'effort de l'homme ; celui-ci, enfin, est appelé à devenir semblable à Dieu, qui, Lui, est exempt de tous besoins et de toute passion. Il va de soi que ces affirmations comportent, chez les auteurs, une infinie variété de nuances qui à leur tour modifient les conditions de la vie morale. S'il est incontestable que la spiritualité chrétienne ait reçu l' « apatheia » en héritage de la philosophie grecque, il est *a priori* certain que le christianisme lui a fait subir des transformations profondes. On voit sans peine de quel intérêt il peut être pour l'histoire de la formation de l'idée de la perfection chrétienne que d'étudier l'évolution de la notion d' « apatheia » à travers les écrits des philosophes grecs et des auteurs chrétiens ; on voit aussi sa difficulté. Cette étude, à notre savoir, n'a jamais été faite (voir G. Bardy, *Apatheia* dans *Dict. de Spir. ascét. et myst.*, I, 727-746).

Le volume de Th. Rüther comble en partie cette lacune. Pour être fort long, le titre ne correspond pas nettement au contenu : il n'annonce pas le chapitre premier qui étudie l' « apatheia » dans le monde gréco-romain, et, bien qu'il mette sur le même plan les deux premiers siècles chrétiens et Clément d'Alexandrie, c'est en réalité l' « apatheia » chez Clément qui forme le centre des recherches. Aussi les chapitres I à III font figure d'introduction et le chapitre IV de corps du livre. A ce point de vue, plutôt matériel, la composition manque d'équilibre. Ce n'est pas un grave défaut. Il est peut-être la conséquence d'un autre défaut, que je suis porté à voir dans la méthode, choisie consciemment ou non, par l'auteur. En effet, dans les trois premiers chapitres il expose la notion d' « apatheia » d'après chaque auteur : exposition objective à laquelle il ne me semble rien à redire comme

il n'y a rien à redire au fichier bien fait, classé en ordre chronologique[1]... si ce n'est qu'il ne rend pas compte de l'évolution interne de l'idée ni de l'interdépendance des auteurs. Nous savons que le dépistage de ces interdépendances est œuvre délicate, d'abord à cause de la méthode de travail des anciens qui n'avaient pas comme nous l'habitude de citer leurs sources et puis parce qu'il s'agit ici d'une de ces idées générales qui semblent avoir fait partie du patrimoine commun. Néanmoins la vie propre de l'idée nous échappe... Ce défaut est partiellement corrigé par le souci d'insérer l' « apatheia » dans la conception générale que chaque auteur s'est formée de la condition humaine et de la valeur du monde sensible. C'est ainsi que nous pouvons constater, sans peine, comment philosophie grecque et christianisme ont produit chez Clément d'Alexandrie une notion originale de l' « apatheia » qui, pour ses éléments essentiels a été intégrée dans le patrimoine de la spiritualité chrétienne. Sous cet aspect nous avons aimé les rapprochements, trop rares et trop peu fouillés, que l'auteur suggère avec la doctrine de saint Augustin. Par contre, le rapprochement avec sainte Thérèse d'Avila (p. 100) nous semble plutôt malencontreux : trop d'historiens de la spiritualité chrétienne ont l'habitude d'interpréter la spiritualité des Pères d'après le point de vue psychologique thérésien. Cela ne peut créer que des confusions et des erreurs de perspectives. L'auteur ne tombe pas dans ce défaut ; mais pour l'intérêt que peut comporter sa citation, il aurait mieux valu la placer en note.

Il reste que l'étude de Th. Rüther apporte un précieux élément à l'histoire de la formation de l'idée de la perfection chrétienne. Elle prouve combien étroit était autrefois le lien entre la pensée philosophique et l'expression de la piété — ce qui est pour nous autant une leçon qu'un secret reproche. Elle prouve davantage, sur un point précis, combien se trompent ceux qui, en se fiant à la lettre sans découvrir le nouvel esprit qui l'anime, prétendent que le christianisme catholique est un produit de l'hellénisme gréco-romain.

A.-C. d. V.

---

1. Il semble que l'auteur, de parti pris, peut-être pour les raisons matérielles exposées dans la préface, n'ait pas voulu se mêler des problèmes chronologiques et autres qui se posent à propos de certains ouvrages, comme la *Didaché* et l'*Epître à Diognète.*

Fulbert Cayré, A.A., *La contemplation augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie*, nouvelle édition revue et complétée. Bruges-Paris, Desclée de Bouwer, 1954, 13,50 × 20,50, 288 p.

En 1927 le R. P. Cayré édita chez André Blot, Paris, un ouvrage sur *La Contemplation augustinienne, Principes de spiritualité de saint Augustin*, qui ne manqua pas de susciter un vif intérêt tout en divisant ses lecteurs en partisans et adversaires de la thèse défendue. L'ouvrage, en effet, soutenait le mysticisme de la spiritualité augustinienne. Or, beaucoup d'auteurs spirituels de cette époque ne pensaient le mysticisme chrétien que dans les catégories établies par saint Jean de la Croix et plus encore par sainte Thérèse d'Avila, catégories psychologiques, qui ne facilitaient guère l'entrée dans la pensée des Pères. Il faut dire que l'auteur, en faisant dans son *Essai de synthèse*, qui formait la conclusion de son étude (ch. x. p. 259-334), des rapprochements avec les auteurs modernes et spécialement avec saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila, ouvrait lui-même la voie à ses critiques. Depuis, une abondante littérature a enrichi le sujet, sans pour autant rallier l'unanimité des auteurs. La question de savoir si saint Augustin était un mystique reste ouverte et est plus que jamais actuelle (A. Mandouze, Rapport

au congrès intern. august. dans *Augustinus Magister*, t. III, *Actes du Congrès*, p. 51 sv). C'est donc en plein débat que le R. P. Cayré lance ainsi une nouvelle édition « revue et complétée » de sa *Contemplation augustinienne*.

Si la première édition portait en sous-titre « *Principes de spiritualité* », la deuxième y a ajouté « *et de théologie* ». L'auteur a-t-il voulu insister davantage encore sur l'aspect dogmatique de la question, risquant ainsi, de parti pris ou non, d'encourir le reproche, déjà exprimé, de n'envisager qu'un côté, important certes, d'un tout complexe, mais qui pourrait fausser la vision de l'ensemble ? C'est bien en théologien encore que l'auteur traite de la Contemplation augustinienne, et il est naturel que, suivant la même méthode, il aboutisse aux mêmes conclusions. Il en fait l'aveu dans la préface : « La rédaction nouvelle ici n'apporte rien de foncièrement neuf mais elle précise la doctrine déjà exposée dans la première édition, en élaguant des superfluités, et en utilisant les travaux parus en ce domaine depuis trente ans (p. 9) ».

De fait, la deuxième édition est moins volumineuse que la première (288 p. contre 338). La principale « superfluité » élaguée est l'*Essai de synthèse* (Ch. x) qui débordait en effet de beaucoup les thèses étudiées dans l'ouvrage et fut la source de nombreuses équivoques, dont l'auteur eut à se plaindre depuis 1928.

La préface est toute nouvelle : elle donne d'avance, par l'énoncé de certaines définitions — qui pourraient, il est vrai, pour leur contenu et pour leur formulation, poser quelques questions — l'orientation du volume. L'introduction est mise à jour avec la préoccupation de décrire l'essence du mysticisme chrétien, telle que l'auteur la conçoit. Les chapitres I-III et VII-IX restent inchangés. Le chapitre IV est réduit à trois paragraphes, le 5e est supprimé et le 4e a trouvé une place au chapitre VI. Le chapitre V est renforcé par un complément important : « *voir Dieu par delà l'image* (p. 137-139) », le savant étudie l'image de Dieu, le saint contemple Dieu dans l'image. Cette affirmation prépare la position prise plus loin (p. 193-195) contre Maréchal, Gardeil et d'autres sur le point de la vision immédiate de Dieu d'après saint Augustin, et fait de ce chapitre le chapitre central du livre. Le chapitre VI est tout renouvelé sur le plan philosophique : l'auteur y utilise les conclusions de diverses études publiées ailleurs.

Quant à « l'utilisation des travaux parus en ce domaine depuis trente ans », elle ne saute pas aux yeux. L'auteur a eu surtout le souci de retrouver l'âme de saint Augustin dans toute son œuvre, mais très spécialement dans celle qui en exprime le mieux la vitalité surnaturelle, les *Confessions* (p. 9). C'est le souci de tous les augustinisants. Il aurait été profitable d'entrer en dialogue avec eux et de confronter les trouvailles des uns et des autres. Les philologues et les historiens sont *a priori* écartés (p. 8) sous le prétexte que « le vocabulaire chrétien est alors en formation et que très souvent saint Augustin attache aux mots une signification toute nouvelle ».

N'aurait-il pas été extrêmement enrichissant de le montrer, preuves à l'appui, pour des mots-clefs de l'œuvre, tels que *contemplation*, *sagesse*, *extase* ? Ils viennent en héritage de la culture antique. Avant d'être employés par saint Augustin, ils ont été constamment sur les lèvres des philosophes ; puis les Pères s'en sont servis, en les gonflant de sève chrétienne ; je pense, par exemple à Clément d'Alexandrie... « La signification que saint Augustin attache à ces mots » serait-elle vraiment « toute nouvelle » et suffirait-il vraiment de les étudier d'après les seuls « contextes doctrinaux » augustiniens pour en fixer le sens ?

A notre avis une étude consciencieuse de l'évolution du sens de ces mots à travers les auteurs païens et chrétiens aurait davantage contribué à mettre en relief l'originalité propre de leur signification chez saint Augustin que l'étude des seuls contextes doctrinaux augustiniens ; elle aurait révélé aussi le mysticisme propre des Pères de l'Eglise, qui n'est pas nécessairement identique à celui des auteurs

modernes, tout en étant un réel mysticisme chrétien : le caractère mystique de la spiritualité de saint Augustin y aurait trouvé une confirmation éclatante (Voir par manière de comparaison, l'étude de Th. Rüther sur l' « apatheia » *Die sittliche Förderung der Apatheia*... etc. *Rev. des Et. August.* 1955, I, compte-rendu, p. 85.

On a appelé, et à juste titre, *La contemplation augustinienne* du R. P. Cayré un « livre désormais classique » (Mandouze, *Augustinus Magister*, III, p. 54). C'est peut-être le propre d'un livre classique d'être figé pour toujours dans sa pensée et dans sa forme, mais pour la bonne raison que la thèse défendue a fini par s'imposer, malgré tout, à l'opinion à peu près commune des intéressés. On peut souhaiter une *Contemplation augustinienne* qui ne soit pas l'œuvre d'un pur théologien. Celle-ci devra cependant tenir compte des points acquis par l'étude du R.P. Cayré. Car quiconque entreprend de parler du mysticisme de saint Augustin pour l'admettre ou pour le rejeter, ne peut éviter d'aborder les questions fondamentales de la spiritualité et de la théologie. Pour cette raison déjà cette réédition est amplement justifiée. Il était bon en plus, que précieux à de nombreux titres, ce témoignage de théologien puisse de nouveau se faire entendre dans le débat sur le mysticisme de saint Augustin, qui semble passionner plus que jamais les amis du saint évêque d'Hippone.

A.-C. d. V.

HISTOIRE

Karl Thieme *Gott und die Geschichte, Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik.* Freiburg, Verlag Herder, 1948, 11×18-5, 340 p.

Un petit volume, de grands problèmes, un excellent auteur. Il n'est pas besoin de présenter le professeur Thieme au public. Sa *Bible des laïcs*, *Herders Laienbibel*, Freiburg, éd. nouv. 1947, a une place d'honneur dans de nombreuses familles de langue allemande ; ceux qui s'intéressent à l'histoire de la civilisation chrétienne connaissent ses études sur la formation de l'Occident, *Das alte Wahre*, Leipzig, 1934 et sur l'histoire de la famille des peuples chrétiens en Occident, *Geschichte der christlich-abendländischen Völkerfamilie*, Koln, 1947.

K. Thieme est avant tout un penseur qui s'attaque de préférence aux grands problèmes fondamentaux de l'humanité, où foi et raison se prêtent un mutuel secours pour trouver une solution. C'est sans doute à sa familiarité avec la Bible qu'il doit ce sens de Dieu et de l'activité de Celui-ci dans le monde qui l'inspire dans le choix des problèmes et le mène d'emblée vers leur centre vital. Dès lors il n'est pas étonnant qu'un de ses livres, *Christliche Bildung in dieser Zeit*, Einsiedeln, 1935, fut proscrit dans l'Allemagne nazie de 1936-45 .

La réflexion de Thieme est soutenue par une connaissance sûre et profonde de l'histoire religieuse et profane des doctrines et des faits. Ajoutons-y un riche fonds de lectures que l'auteur exploite habilement, sans étalage d'érudition, pour exposer ses propres idées.

Ce volume est un recueil de dix essais, à première vue assez étrangers les uns aux autres mais au fond inspirés tous d'une même affirmation de la présence active de Dieu dans l'histoire. D'où le titre. Les cinq premiers essais s'occupent de questions théologiques, mais universellement importantes. « *Gnosis* » *oder* « *Wissenschaft* », réflexions sur la méthode théologique provoquées par divers ouvrages parus sur ce sujet ; *Fides quærens intellectum*, à propos des discussions sur le programme théologique d'Anselme de Cantorbéry ; *Thomas und kein Ende*, sur les XXIV thèses thomistes ; *Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit*, un essai pour concilier Molinisme et Thomisme dans la doctrine de la grâce

Leibniz und die Wiedervereinigung der abendländischen Christenheit où il est montré que l'Ecclésiologie forme le point central de la théologie de controverse. Ce dernier essai nous introduit dans l'histoire. *Das Wunder von Trient* souligne le sens théologique de l'histoire du Concile de Trente ; *Dass alte Rom und die heutige Zeit* cherche à expliquer l'influence de l'Antiquité romaine sur la civilisation chrétienne en critiquant les conceptions de F. Altheim et de G. Ferrero ; *Die Kirche als Trägerin der Geschichte* donne une réponse à ceux qui se demandent quel est l'objet de la science historique ? *Orient und Okzident*, en comparant la divinisation des rois d'une part, l'Empire divin d'autre part, cherche à fixer les couches géographiques de l'histoire ; *Die äussere Gestalt der Heiligen Geschichte*, en mettant l'accent sur l'eschatalogie et l'évolution homogène du dogme catholique, ramène toute l'histoire à son centre qui est le Christ vivant.

Nous ne pouvons entrer dans les détails de ce recueil riche en points de vue originaux qui éclairent d'un nouveau jour le développement de la théologie et de l'histoire. Signalons à l'attention des historiens comme particulièrement instructives les pages 194 à 258, consacrées à l'historiographie du Concile de Trente.

A.-C. d. V.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, sous la direction d'Albert de Meyer et Et. Van Cauwenbergh. Fasc. LXXIV, *Colman-Consalvi ;* fasc. LXXV, *Consalvî-Constantinople.* Paris, Letouzey et Ané, 1953, 1954.

Le fascicule LXXIV comporte d'importants articles sur les diocèses de *Cologne*, de *Comminges*, de *Condom*, de *Connor ;* sur l'abbaye de *Conques ;* sur le territoire du *Congo belge et du Congo français ;* sur des personnages historiques, comme *Colomban*, les divers membres de la famille *Colonna*, le cardinal-légat pontifical *Commendone*, le cardinal *Conon*, sur les nombreux personnages qui portent le nom de *Conrad ;* enfin sur la *Compagnie du Saint-Sacrement*. Il donne le début d'une notice sur le Cardinal *Consalvi*, dont la fin ouvre le fascicule LXXV. Ce fascicule est particulièrement intéressant, non par le nombre de ses notices mais par la qualité et l'étendue de celles-ci. Citons l'étude historique du diocèse de *Constance*, les articles consacrés aux divers *Constantin*, papes ou empereurs ; parmi les derniers *Constantin le Grand* a une place d'honneur, comme de juste. L'article du R. P. R. Janin sur *Constantinople* occupe plus de la moitié du fascicule. Il ne fait pas double emploi avec l'article du R. P. S. Vailhé dans le *D.T.C.*, III, car l'auteur a pu apporter de nombreuses précisions, notamment dans la chronologie des évêques et patriarches grecs de Constantinople.

A.-C. d. V.

Dom Charles Poulet,, *Histoire du Christianisme*, fascicules XXXI - XXXII, *Epoque contemporaine*, publiée par les soins de J. Sécher. Paris, Beauchesne, 1954.

La parution de l'*Histoire du Christianisme* a été interrompue par la mort de son auteur en 1950. Heureusement le manuscrit de l'ouvrage entier était achevé à cette date. M. J. Sécher s'est chargé de le préparer pour l'édition. Les quelques mises au point et compléments qu'il a cru devoir y apporter ne modifient aucunement l'esprit et le style particuliers de l'auteur. Après trois ans d'arrêt voici donc la suite de l'ouvrage. Ce fascicule épais de 255 pages est consacré à l'histoire de la Révolution française, de la Législative jusqu'au Sacre de Napoléon. Par son contenu et par sa présentation il justifie à son tour la digne place que l'*Histoire du Christianisme* occupait déjà parmi les grands ouvrages de vulgarisation.

A.-C. d. V.

VARIA

J. Isaac, O.P., *Le Peri Hermeneias en Occident, de Boèce à saint Thomas.* Paris, Vrin, 1953, 25×16, 192 p.

Le sous-titre : « *Histoire littéraire d'un traité d'Aristote* » indique clairement le sujet de l'ouvrage. L'auteur prend le « *Peri Hermeneias* » au moment où Boèce le traduit et le commente (VIe siècle) ; il en montre l'utilisation durant le haut Moyen Age et au XIIIe siècle ; enfin, il étudie spécialement l'œuvre de saint Thomas qui commente, à l'usage des étudiants, le traité selon la nouvelle traduction de Guillaume de Mœrbeke. Un « Appendice » donne cette traduction latine en édition critique, p. 158-178, suivie d'Extraits du *Commentaire d'Ammonius* et des *Thèses* condamnées à Oxford en 1277.

F.-J. T.

Maurice Nédoncelle, *De la fidélité,* coll. « Philosophie de l'esprit ». Paris, Aubier, 1953, 19×12, 203 p.

L'auteur nous donne une analyse phénoménologique fouillée du thème de la fidélité, depuis les éléments constitutifs de l'engagement « biologique », c'est-à-dire des conditions que toute vie trouve pour se réaliser, en passant par les premières manifestations chez l'animal, jusqu'aux diverses formes de la fidélité humaine. Celle-ci est le fruit d'une décision libre et demande pour s'épanouir une organisation psychologique prudente et l'aide d'auxiliaires sociaux. Plus qu'à la raison, elle fait appel à la foi, et finalement s'appuie sur Dieu par la foi religieuse : c'est le terme éthico-religieux de la fidélité (ch. V). Deux exemples, celui des vœux religieux et celui de la vie familiale, enrichissent encore cette analyse qui s'achève par l'étude des causes sous l'influence desquelles sombre la fidélité, et des situations où l'on expérimente l'infidélité et où l'on essaye de la réparer.

Dans l'analyse de l'infidélité, il y a le cas de ceux qui croient trouver dans le péché, révolte contre Dieu, une plus grande affirmation de leur liberté ; et certains se réfèrent au *De libero arbitrio* de saint Augustin où il est prouvé, en effet, que le péché est bien l'œuvre propre et exclusive de notre libre arbitre. Mais c'est là. note d'auteur, non un commentaire, mais un contre-sens de la pensée augustinienne, pour laquelle notre liberté n'est véritable et pleinement épanouie que si elle est garantie contre l'esclavage du péché par la grâce qui nous délivre. La dépendance de Dieu, loin de diminuer, parfait notre liberté. (p. 172-174.)

F.-J. THONNARD.

Pierre Blanchard, *Sainteté aujourd'hui,* coll. « Études Carmélitaines », Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 192 p.

Le titre du livre de M. P. Blanchard situe le problème qu'il se propose d'examiner : celui de la sainteté, mais en tant que l'homme d'aujourd'hui en a la nostalgie. Car en notre siècle athée, l'athéisme « ne peut s'affirmer sans qu'immédiatement se manifeste l'obsession de Dieu » (p. 177). Notre siècle a la nostalgie de la sainteté, il a le goût des extrêmes (p. 28).

Cette nostalgie, M.P.B. la découvre dans ce paradoxe qui caractérise notre actuelle civilisation : « son aspect nocturne », inhumain (p. 10) et la « tension spirituelle » (p. 12) qui est appel au dépassement, à l'héroïsme, à l'authentique. Lecteur infatigable, théologien averti, philosophe rompu à l'analyse, l'auteur a fait une sérieuse enquête dans le roman contemporain, dans les « journaux » de nos littérateurs ;

il a regardé les problèmes religieux que nous présentent l'écran et la scène. Il en a conclu que « les âmes aspirent à renaître » (p. 21).

La première partie du livre est consacrée aux « mystères et problèmes » posés par la sainteté. Résolument, M.P.B. l'a fait consister dans l'amour, dans ce mystère de la « communication » de l'homme avec Dieu et avec ses semblables en Jésus-Christ où il les retrouve. Il met en garde — presque à l'excès — contre l'élément connaissance : « le salut n'est pas œuvre de connaissance, mais d'amour », citant à l'appui *Mat.* XI, 25 (p. 55). Jésus a cependant dit aussi : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent » (*Jo*, XVII, 3). M.P.B. ne l'ignore pas du reste (p. 60), mais il veut lutter contre une nouvelle forme de Plotinisme qui serait la négation de l'exercice parfait de la vie chrétienne. L'analyse la plus fine est, nous semble-t-il, celle qu'il consacre à examiner la portée du mot de J.-P. Sartre : « Donner, c'est asservir ». Il montre qu'en effet, il y a un amour, celui qui se manifeste par le « cadeau », qui asservit le bénéficiaire au bienfaiteur et celui-ci à l'autre (ou à soi).

Mais il lui oppose la vraie conception de l'amour chrétien, celui qui libère. Par d'autres voies, c'est retrouver les analyses de Nygren sur les mobiles d'*érôs* et d'*agapé*.

La deuxième partie étudie les attitudes de l'homme devant la sainteté : « attitudes de refus, chez A. Gide, de désir de dépassement, avec saint Exupéry, d'adhésion au Christ sans la médiation de l'Eglise, chez S. Weil, de consentement à la grâce sollicitante et harcelante, avec Ch. du Bos (p. 179) ». On croit découvrir un particulier intérêt pour saint Exupéry, pour son besoin de silence, de profondeur de vie, de désir « d'accoucher l'homme de lui-même » qui est proprement le message de *Citadelle* et du *Petit Prince*. Il y a là des vertus aptes à être christianisées, mieux, des vertus déjà chrétiennes. Nous n'oserions pas dire avec l'auteur que « S. Weil a fait une expérience religieuse authentique du Christ, probablement mystique » (p. 134). D'ailleurs cette affirmation est tempérée à la page 136.

Ce qu'il faut à l'homme d'aujourd'hui, M.P.B. le dit dans ses conclusions : «Trop de prophètes parmi nous, trop peu de saints » (p. 191), « car les saints sont signes de Dieu, de son existence, de son action » (p. 187). « La seule chance de salut de l'homme moderne est la sainteté » (p. 185).

Tout homme soucieux d'une action vraie sur notre temps voudra lire ces analyses riches de suggestion et de réflexion.

B. PIAULT.

Marie-Madeleine Davy. *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954, 19×12, 282 p.

Simone Weil, cette âme de choix, si riche en vie intérieure, en dons du cœur et de l'esprit, en réalisations généreuses comme en grandes pensées, aux ressources humaines, littéraires, spirituelles débordantes, — s'est pourtant arrêtée au seuil de l'Eglise catholique. Juive, attirée par le Christ-Jésus, elle confesse sa divinité et même sa présence réelle dans la sainte Eucharistie ; mais elle se refuse toujours au baptême. Elle reproche à l'Eglise de s'embourgeoiser, de ne pas lutter suffisamment pour la classe ouvrière, dont elle-même, pendant un an, elle a voulu partager le sort dans le travail d'usine pour mieux en comprendre le malheur et mieux y remédier par sa présence charitable. Ainsi, elle indique bien le vrai chemin vers Jésus-Christ, celui de la charité ; mais elle n'arrive pas au terme et se fige en attitudes paradoxales : elle croit, par exemple, qu'en assistant un malheureux, c'est de l'égoïsme de penser explicitement à Dieu ou au Christ qu'on aime en lui (p. 205).

Cette forte pensée demande donc plus d'une mise au point sérieuse que, malheu-

reusement, M.-M. Davy n'a pas sû faire ; car il est exagéré de présenter le message de S. Weil comme « inaugurant un nouveau type de sainteté que nous pouvons appeler la sainteté moderne », ajoutant que, sans accepter le baptême, elle « est fidèle au message du Christ en ce qu'il a de plus authentique », son but étant d'ailleurs d' « offrir sa vie pour ses frères en humanité, indépendamment de leur foi ou de leur opinion (p. 249) ». C'est là minimiser dangereusement le sens et l'autorité surnaturels de ce « message de Christ », seul capable de nous sauver.

Il serait plus juste de rapprocher les intuitions de S. Weil des recherches de nombreux philosophes modernes pour qui le grand problème est celui de notre destinée. Sa pensée n'est philosophique « qu'au sens de Platon... ou de Spinoza pour qui le Christ était le philosophe par excellence » ; ou comme Malebranche « qui croyait trouver dans l'Evangile la solution des problèmes proprement philosophiques (p. 254) ». Cette forme de réflexion se rapproche étonnemment de celle de saint Augustin qui attire tant de modernes. C'est à ce plan, plus modeste, d'un renouveau spiritualiste, que le « message » de Simone Weil peut trouver sa vraie valeur.

F.-J. THONNARD.

CHRONIQUE

Cette chronique n'a pas la prétention d'être complète. Les événements, qu'elle veut relater, ne trouvent en général aucun écho dans les sources d'information ordinaires, qui sont à la disposition de tous. C'est d'ailleurs l'unique raison d'être de cette chronique dans notre Revue. Elle veut surtout faire connaître les recherches et travaux individuels entrepris dans le vaste domaine augustinien pour permettre une collaboration efficace, dont plusieurs ont exprimé le désir. Que ceux qui apprécient l'utilité de cette chronique pour eux-mêmes ou pour leurs confrères, nous envoient donc les informations dont ils disposent.

Algérie. — Le pays d'origine de saint Augustin a célébré avec ferveur le XVIe Centenaire de sa naissance. A côté de grandioses manifestations religieuses il y a eu, à une échelle plus modeste, des manifestations culturelles fort intéressantes.

L'*Association Guillaume Budé*, sous la présidence de M. Lambert, professeur à la faculté de droit à Alger, a organisé des excursions instructives à Cherchell, à Bône-Hippone, à Khenissa-Madaure et à Gelma, et des conférences à Alger, où M. Courtois parla de « *La vie quotidienne de saint Augustin* » et M. P. Mesnard présenta un autre aspect de la vie de l'évêque d'Hippone.

La *Société d'Histoire du droit* a consacré trois journées à saint Augustin, tantôt à Alger, tantôt à Bône.

Le Congrès des Sociétés Savantes a tenu ses assemblées à Bône en l'honneur du Centenaire.

M. Berthier a organisé au Musée Gustave-Mercier, à Constantine, une exposition augustinienne très suggestive, inaugurée le 10 novembre ; une autre exposition, plus modeste a été organisée, du 12 au 14 novembre à la Chambre de Commerce d'Hippone.

M. Erwan Marec, directeur des fouilles d'Hippone, a réédité sa belle plaquette : *Hippone la Royale, antique Hippo Regius*, parue en 1950.

Allemagne. — Le 5e Congrès des Médiévistes, tenu à Cologne du 6 au 9 octobre 1954, a consacré ses travaux au thème général de l'influence de saint Augustin sur le Moyen Age. M. J. Koch y présenta un rapport sur : *Die Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus im Mittelalter* ; M. P. Michaud-Quantin sur : *La division « augustinienne » des puissances de l'âme* ; M. Albert Mitterer sur : *Die aristotelische*

Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Thomas von Aquin, le R. P. P. Borgmann, O.F.M. sur : *Zeit und Ewigkeit bei Augustinus und Petrus Johannis Olivi*. Le rapporteur s'étant attardé outre mesure, en guise d'introduction, sur sa propre conception du temps et de l'éternité, n'a malheureusement pas eu le temps d'aborder son thème ! Enfin Mgr Arquillière a consacré deux rapports à l'*Augustinisme politique*.

La *Studiosa Societas*, association de professeurs et d'amis du Canisius-Kolleg, Berlin W 35, Tiergartenstrasse 30/31 — parmi lesquels plusieurs disciples de W. Jaeger — poursuit ses recherches philologiques et lexicologiques sur certains mots-clefs de la doctrine augustinienne de l'Église. En 1953 a paru, comme supplément I à *Folia, Studies in the christian Perpetuation of the Classics*, New-York, *Preliminary studies for the interpretation of saint Augustin's concept of Providence*, presented by Johannes Götte. En 1954, H. Hohensee publia *The augustinian Concept of Authority, Folia*, Suppl. II, Robert F. Moroney, 2180 Ryer Avenue, New-York 57, N.Y.

M. Klaus Winkler poursuit à Bonn ses recherches sur la *Memoria* dans les *Confessions* et dans le *De Trinitate* ; M. Karl Foerster achève à Munich une étude sur *Der Sapientia-Begriff des hlg. Augustinus*.

Argentine. — *L'Université nationale de Tucuman*, Faculté de Philosophie et Lettres, a organisé, en l'honneur du XVIe Centenaire de la naissance de saint Augustin, une série de cours sur la pensée augustinienne. Le R. P. Leonardo Castellani a parlé successivement des thèmes suivants : *San Agostin y nosotros ; La epistola a Dios ; La folosofia « existencial » de nuestros dias ; El esquema vivo de la filosofia agustiniana ; Kierkegaard, Heidegger, Sartre : la ultima opción*. Luis Farré a traité de *La sabiduria agustiniana*, à savoir : *Significado de la sabiduría agustiniana ; Como se llega en el tiempo a la sabiduría agustiniana ; Falsas interpretaciones, imitaciones e importancia filosofica de la subiduría agustiniana*. Le 19 juillet 1954, M. Michelle Frederico Sciacca et, le 18 août, M. Nimio de Anquin ont donné chacun une leçon magistrale sur le penseur d'Hippone.

Autriche. — Les *Semaines universitaires de Salzbourg*, du 8 au 22 août 1954, ont eu pour thème : *Saint Augustin dans le temps, au-dessus du temps*. Les plus grands spécialistes allemands et autrichiens y ont pris la parole, entre autres les deux frères Rhaner, S.J. ; le seul conférencier français, le R. P. Rondet, S.J. a parlé de *la grâce et de la liberté chez saint Augustin*.

Belgique. — *L'Institut historique augustinien* de Louvain a consacré un double fascicule de sa revue *Augustiniana*, 1954, 3-4, à saint Augustin ; d'éminents spécialistes y ont collaboré.

M. M. F. Sciacca a fait 5 leçons publiques sur : *Saint Augustin et le Néo-platonisme, Les possibilités d'une philosophie chrétienne*, à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, du 3 au 12 novembre 1954.

L. Ceyssens, spécialiste de l'histoire du jansénisme en Belgique, continue à rassembler en volumes, ses nombreux articles dispersés dans diverses revues ; actuellement, il prépare le 3e tome de *Jansenistica* et le 3e tome de *Jansenistica minora* (Imprimerie Saint-François, rue des Carmes, 4, Malines). Ce travail simplifiera de beaucoup les recherches de ceux qui s'intéressent à la survie, plus ou moins authentique, de la pensée de saint Augustin.

Espagne. — Les RR. PP. Augustins de l'Escurial ont organisé une grandiose célébration religieuse et culturelle du XVI[e] Centenaire de la naissance de saint Augustin, du 11 au 13 novembre dans *San Lorenzo de el Escurial* ; du 13 au 20 novembre, à la *Radio Nacional de España.* Nous ne pouvons citer tous les détails de ce vaste programme susceptibles d'intéresser les augustinisants.

Rappelons que les Augustins espagnols ont institué un *concours littéraire* dont les thèmes et les prix sont les suivants :

1° Biografía histórica crítica	60.000 pesetas
2° Edición critica del *De Trinitate*	50.000 —
3° Enquiridion filosófico agustiniano	60.000 —
4° Estudio del existencialismo y San Agustín	40.000 —
5° San Agustín en el arte	35.000 —
6° Thema libre sobre San Agustín	35.000 —

Les études peuvent être rédigées en latin, allemand, castellan, français, anglais ou italien. Elles doivent être présentées avant le 15 novembre 1955 à la Commission, Columbela 12, Madrid.

L'*Institut Fernando el Catolico* a tenu à Saragosse, du 3 au 6 octobre 1954, des « Colloquios philosophicos » sous la présidence de M. Frutos Cortes. Il y eut huit communications sur saint Augustin. Dans les discussions animées qui suivirent, la philosophie eut à céder parfois le pas, semble-t-il, à l'emportement mystique et à l'effusion littéraire.

On annonce la parution prochaine d'une nouvelle revue : *Divus Augustinus*, dirigée par les RR. PP. Augustins espagnols.

France. — Les *Etudes Augustiniennes*, grâce au concours soutenu et efficace de Mgr Arquillière, de M. le chanoine G. Bardy, du R. P. Camelot, O.P., de M. P. Courcelle, du R. P. P. Henry, S.J., et de M. H.-I. Marrou, constitués en Comité, dont le R. P. G. Folliet, A.A., assumait le secrétariat, ont pu organiser à Paris, du 21 au 24 septembre 1954, un *Congrès International Augustinien.* Plus de 300 spécialistes de toute langue et de nombreux pays d'Europe et d'Amérique, parmi lesquels 41 délégués d'Universités et d'Instituts scientifiques y ont participé. Les *Actes* de ce Congrès paraîtront prochainement comme 3[e] tome d'*Augustinus Magister*, supplément à notre Revue. Les tomes I et II d'*Augustinus Magister* ont paru avant le Congrès (Paris, 1954). Ils contiennent 112 *Communications*, qui n'ont pas été lues par leurs auteurs, mais résumées, groupées d'après les sujets, par un rapporteur qui introduisait ainsi directement l'échange de vues en assemblée générale. La formule s'est avérée heureuse.

A l'occasion de ce Congrès, M. Leglay, chargé de mission à la Direction des Antiquités de l'Algérie, et M. E. Marec, directeur des fouilles d'Hippone, ont donné en Sorbonne deux conférences avec projection sur l'*Afrique chrétienne d'après les dernières découvertes.*

A la même occasion, la *Bibliothèque Nationale* exposait ses plus anciens manuscrits, ses documents iconographiques et ses plus précieuses éditions des œuvres de saint Augustin.

Après le Congrès, un groupe de Congressistes a fait un voyage d'étude en Afrique du Nord, grâce, en partie, à des subsides du Gouvernement général de l'Algérie.

La *Revue du Moyen Age Latin* a consacré son N° 3, 1954, à saint Augustin. A part un article de M. Pallasse, il est entièrement dû « à la plume heureuse et au brio dialectique bien connu » de son directeur, F. Châtillon.

Le 14 novembre 1954, M. J. Guitton a donné à Paris une conférence publique remarquable sur l'*Actualité de saint Augustin*. La conférence paraîtra en brochure chez B. Grasset.

On annonce la réédition prochaine de : J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*.

Au mois d'octobre 1954, M. H.-I. Marrou a donné une série de cours sur saint Augustin à l'Institut des Études Médiévales de l'Université de Montréal, Canada.

En octobre 1953, M. H.-I. Marrou avait donné une série de cours à l'Université de Louvain ; l'approfondissement du thème traité nous vaut aujourd'hui un livre, au titre à résonance classique : *De la connaissance historique*, édit. du Seuil, Paris, 1954. Pour les travaux de son séminaire en Sorbonne, M. H.-I. Marrou a choisi cette année de commenter le XIXe livre du *De Civitate Dei*.

Le R. P. F. Cayré, ayant atteint la limite d'âge, a abandonné son enseignement de la Philosophie patristique à l'Institut Catholique de Paris. Le R. P. J.-A. Beckaert, A.A., lui a succédé. En même temps, le R. P. Cayré a quitté la direction des « *Etudes Augustiniennes* ». Son successeur est le R. P. Albert C. de Veer.

Italie. — Les RR. PP. Augustins de la Province de Naples, avec le concours de l'Università degli Studi di Napoli, de l'Unione Cattolica Italiana Insegnanti (Sez. di Napoli), de la Pontificia Facoltà Teologica di Capodimonte et de la Pontificia Facoltà Teologica di Posillipo, pour commémorer le XVIe Centenaire de la naissance de saint Augustin, ont organisé une série de conférences publiques du 29 novembre 1953 au 13 novembre 1954. Les conférenciers, tous italiens, sauf le R. P. Boyer, étaient les spécialistes dans la matière.

En même temps était organisée une exposition bibliographique augustinienne à la Bibliothèque nationale de Naples. Voir : *Mostra bibliografica agostiniana*, 27 novembre 1954, *I Quaderni della Bibliotheca Nazionale di Napoli*, Série III-N. 6.

Par ailleurs, s'est tenu à Rome, du 20 au 23 octobre 1954, un *Congrès italien de philosophie augustinienne*, organisé par le R. P. Trapè, O.E.S.A. et présidé par M. F. Sciacca. Le sujet réel en était : *Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*. Aussi les 9 communications, qui suscitèrent de vives discussions, ont-elles toutes traité de la philosophie augustinienne dans ses rapports avec la pensée contemporaine.

Le *Giornale di Metafisica*, de l'Université de Gênes, consacre un double fascicule (1954, N 4-5) à saint Augustin. Les articles, à cet occasion, sont disposés par ordre alphabétique d'auteurs.

La Curie généralice des Récollets de saint Augustin, Via Sistina 11, Rome, a institué, à l'occasion du Centenaire de saint Augustin, un prix de 1.000 dollars U.S.A. pour le meilleur *Enchiridion theologicum S. Augustini*, d'au moins 500 pages typographiées, à écrire en latin et à présenter avant le 31 mai 1955 à l'adresse sus-dite.

M. Luigi Stafanini, professeur d'histoire de Philosophie à l'Université de Padoue, a donné, en dehors de sa communication au Congrès italien de philosophie augusti-

nienne de Rome, des conférences sur divers sujets augustiniens dans de nombreuses villes universitaires d'Italie.

Pays-Bas. — L'Université catholique de Nimègue a organisé des journées augustiniennes à partir du 20 octobre 1954. M. John O'Meara, de l'Université de Dublin, y a donné trois conférences, deux sur l'*influence de Porphyre sur l'œuvre de saint Augustin* et une troisième consacrée à *une critique de l'interprétation* que M. P. Courcelle a donnée *du récit de la conversion de saint Augustin dans les Confessions.* Le R. P. Henry, S.J. de l'Institut Catholique de Paris, a traité de la *Doctrine Trinitaire augustinienne.* A vrai dire, les deux premières conférences traitaient de Marius Victorinus et sa conception de la Trinité, la troisième de celle d'Augustin.

A son tour, l'Université d'Utrecht a célébré le Centenaire d'Augustin le 25 octobre 1954, par une séance académique où tour à tour Mlle Christine Mohrmann analysait les éléments du style de l'écrivain que fut Augustin, M. G. Quisling présentait Augustin comme penseur profondément religieux et M. A. Sizoo esquissait l'influence de saint Augustin sur notre temps, surtout par ses *Confessions.*

L'Université de Groningue a commémoré le Centenaire de saint Augustin, le 19 novembre 1954. M. le Recteur W. J. W. Koster, le R. P. Hendrikx O.E.S.A., Mlle Christine Mohrmann et M. W. F. Dankbaar ont donné des conférences sur saint Augustin, qui viennent de paraître chez J.-B. Wolters, Groningue, Hollande.

L'Université communale d'Amsterdam a tenu une séance publique en l'honneur de saint Augustin, le 22 novembre 1954. Le R. P. Barendse, O.P. y a parlé d'*Augustin comme père de l'Occident*, M. C. W. Mönnich d'*Augustin et l'Histoire*, M. Pos *d'Augustin et la Philosophie.*

VIENT DE PARAITRE :

F. CAYRE, A.A.

LA CONTEMPLATION AUGUSTINIENNE

Principes de Spiritualité et de Théologie

Nouvelle édition, revue et complétée

BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE — DESCLÉE DE BROUWER

Les **Études Augustiniennes** publient dans la **Bibliothèque Augustinienne** chez Desclée de Brouwer, 78 *bis*, rue des Saints Pères, Paris (7e) :

LES ŒUVRES DE SAINT AUGUSTIN

Texte latin de l'édition bénédictine. Introduction, traduction, notes. Chaque volume in-12, 11,5 × 17,5, papier mince, relié pleine toile.

Ont paru :

Vol. 1. — **Introduction générale aux Œuvres complètes,** par F. CAYRÉ et F. VAN STEENBERGHEN.

— **La Morale Chrétienne** : *De moribus ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum ; De agone christiano ; De natura boni.* Introd., trad. et notes de M. le chan. B. ROLAND-GOSSELIN, 542 pp., 2e édit. .... 1.500 fr.

Vol. 2. — **Problèmes moraux** : *De bono conjugali ; De conjugiis adulterinis ; De mendacio ; Contra mendacium ; De cura gerenda pro mortuis ; De patientia ; De utilitate jejunii.* Introd., trad. et notes de M. le chan. Gustave COMBÈS, 654 pp., 2e édit. .... 1.500 fr.

Vol. 3. — **L'Ascétisme chrétien** : *De continentia ; De sancta virginitate ; De bono viduitatis ; De opere monachorum.* Introd., trad. et notes du R. P. SAINT-MARTIN, 496 pp., 2e édit. .... 1.200 fr.

Vol. 4. — **Dialogues philosophiques** : I. Problèmes fondamentaux : *Contra Academicos ; De beata vita ; De ordine.* Introd., trad. et notes de M. le Chan. R. JOLIVET, 480 pp. .... 840 fr.

Vol. 5. — **Dialogues philosophiques** : II. Dieu et l'Ame : *Soliloquia ; De immortalitate animæ.* Introd., trad. et notes de M. P. de LABRIOLLE, 616 pp. .... 840 fr.

Vol. 6. — **Dialogues philosophiques** : III. De l'Ame à Dieu : *De magistro ; De libero arbitrio.* Introd., trad. et notes du R. P. F.-J. THONNARD, A.A., 559 pp., 2e édit. .... 1.500 fr.

Vol. 7. — **Dialogues philosophiques** : IV. La Musique : *De musica libri sex.* Introd., trad. et notes des RR. PP. Guy FINÆRT, A.A. (livres I-V) et F.-J. THONNARD, A.A. (livre VI), 546 pp. .... 1.200 fr.

Vol. 8. — **La Foi chrétienne** : *De vera religione ; De utilitate credendi ; De fide rerum quæ non videntur ; De fide et operibus.* Introd., trad. et notes du R. P. PEGON, S.J., 522 pp. .... 1.500 fr.

Vol. 9. — **Exposés généraux de la Foi** : *De fide et symbolo ; Enchiridion.* Introd., trad. et notes de M. le Chan. J. RIVIÈRE, 448 pp. .... 1.200 fr.

Vol. 10. **Mélanges doctrinaux** : *Quæstiones LXXXIII; Quæstiones VII ad Simplicianum ; De divinatione dæmonum ; Quæstiones VIII Dulcitii.* Introd. trad. et notes par G. BARDY, J.-A. BECKÆRT, A.A., J. BOUTET, 832 pp. .... 2.400 fr.

Vol. 11. **Le Magistère chrétien** : *De doctrina christiana ; De catechizandis rudibus.* Introd., trad. et notes de M. le Chan. G. COMBÈS et de M.-J. FARGES, 611 pp. .... 1.500 fr.

Vol. 12. — **Les Révisions** : *Retractationes.* Introd., trad. et notes par M. le Chan. G. BARDY .... 1.400 fr.

Prix global de la série de douze volumes .... 14.000 fr.

En préparation :

Vol. 13. — *Confessiones* : I. Conversion. Trad. E. TRÉHOREL, A.A.

Vol. 14. — *Confessiones* : II. Élévations. Trad. E. TRÉHOREL, A.A.

Vol. 15. — *De Trinitate* : I. Le Mystère. Introd. du R. P. E. HENDRIKX, O.E.S.A. trad. du R. P. MELLET, O.P. et notes des RR. PP. CAMELOT et HENDRIKX, à paraître prochainement.

Vol. 16. — *De Trinitate* : II. Les Images. Trad. et notes du R. P. AGAËSSE, à paraître en 1955.

Vol. 32 à 37. — *De Civitate Dei.* Trad. M. le Chan. G. COMBÈS. Introd. notes de M. le Chan. G. BARDY et d'autres.

On peut se procurer aux ÉTUDES AUGUSTINIENNES, 8, rue François-Ier, Paris (8e) :

AUGUSTINUS MAGISTER

Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954 :

T. I : **Communications.**

T. II : **Communications.**
2 vol. in-8° raisin, 1.160 p. .... 4.000 fr.

T. III : **Actes du Congrès.** (*A paraître prochainement.*)

HENRY Paul, **La vision d'Ostie,** sa place dans la Vie et l'Œuvre de saint Augustin, 1938.

MAREC Erwan, **Hippone la Royale,** Antique Hippo Regius 1950, réédition 1954.

SAINT-MARTIN, **La pensée de saint Augustin sur la Prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire,** 1930.

CAYRÉ Fulbert, **La méditation selon l'esprit de saint Augustin,** s. d.

RÉSUMÉS D'ARTICLES
pour le Centre de Documentation (C.N.R.S.)

Revue : *Rev. Et. Augustin.*
Fr. 1955 N° 1

1. *La conscience de la charité fraternelle, d'après les « Tractatus in Primam Joannis » de saint Augustin*, par J. GALLAY, p. 1-20.

Dans les 10 sermons sur la première épître de saint Jean, Augustin esquisse une admirable théologie de l'amour mutuel. Il a constamment en vue les Donatistes qui, à cette époque (415), rentraient nombreux dans l'unité catholique. La vraie charité ne peut se trouver que chez les catholiques, car elle produit l'union et non la division. Cependant tous les catholiques n'ont pas nécessairement la vraie charité. Comment la reconnaître ? Aux œuvres, dit saint Jean (3, 18). Critère équivoque : Donatistes et mauvais catholiques font parfois mieux et plus que les bons catholiques. C'est l'attitude intérieure, qui inspire les œuvres, qui seule compte. Celle-là échappe à l'observation extérieure. Chacun est son propre juge en interrogeant son cœur sous le regard de Dieu. Le témoignage de notre cœur est infaillible : c'est le propre de l'esprit d'être présent à soi-même, donc conscient de ses intentions ; notre conscience vient de Dieu, qui rend témoignage par elle. Si nous trouvons la charité dans notre cœur nous pouvons être en sécurité et avoir confiance, car elle est présence en nous du Saint-Esprit, qui nous rend son témoignage infaillible et le pouvoir de bien agir. Cette confiance, fruit de la charité, n'est pas à identifier avec la confiance-foi de Luther. Les points de vue d'Augustin et de Luther ne sont pas les mêmes. Aussi la confiance exposée par Augustin n'est-elle nullement condamnée par le décret du Concile de Trente sur la certitude de la justification.

2. *Doublets dans les œuvres de saint Augustin*, par G. BARDY, p. 21-39.

Etudiant les méthodes de travail de saint Augustin, l'auteur constate qu'Augustin traite souvent des mêmes questions en employant à peu près les mêmes formules. Il s'agit d'abord de reprises textuelles de ses écrits antérieurs, sans avertissement aucun au lecteur. C'est le cas, entre autres, de son commentaire sur Ezéchiel XIV, 14, passage qu'Origène s'était déjà efforcé d'expliquer, entrepris par Augustin successivement dans ses « *Quaestiones Evangeliorum* », dans ses « *Enarrationes in psalmos* » et dans un «*Sermon sur la ruine de Rome* ». Ailleurs Augustin cite expressément ses œuvres antérieures, « trouvant plus facile de se répéter que d'exprimer en termes différents les mêmes pensées ». L'auteur illustre son étude de nombreux exemples de détails, dont l'*Enchiridion de fide, spe et caritate* est peut-être le plus riche avec les nombreux écrits qui traitent de l'origine de l'âme humaine et de sa nature.

3. *Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre*, par A. MITTERER, p. 41-53.

Augustin et Thomas enseignent tous les deux que seuls les éléments principaux du monde (esprits, astres, les quatre éléments) ont été crées *ex nihilo* ; les organismes vivants au contraire se développent à partir d'éléments préexistants. Pour expliquer ce devenir des organismes, Thomas fait appel à ce qui se passe dans un atelier, Augustin tire sa comparaison de la vie d'une pépinière. Pour le premier, les organismes doivent leur existence à une intervention extérieure, « technomorphe », sur une semence sans vie ; pour le dernier, ils la doivent à un développement interne, « géomorphe », de semences vivantes, activé et dirigé par la force de la raison séminale qui préexiste dans la semence.

Thomas conserve le terme technique de raison séminale (*ratio seminalis*) mais il substitue à sa signification originale

OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

ANCELET-HUSTACHE (J.) : **Jusqu'au jour éternel.** Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14, 205 p.

ARNS (Evaristo, O. F. M.) : **La technique du livre d'après saint Jérôme.** Paris, E. Boccard, 1953, 25 × 17, 220 p.

Augustine (Saint)) : Confessions, translated by VERNON J. BOURKE (Fathers of the Church), New-York, Fath. of the Ch. Inc. 1954, 21 × 14, 111 p.

Augustine : Earlier Writings, selected and translated with Introductions by JOHN H. S. BURLEIGH (The Library of Christian Classics). Philadelphia, The Westminster Press, 1953, 23 × 15, 5 ; 413 p.

Augustine (Saint) : **Enchiridion or Manuel to Laurentius, Concerning Faith, Hope, and Charity'** translated from the Benedictine Text with an Introduction and Notes, by ERNEST EVANS. London, S.P.C.K., 1953 ; 19 × 12, 5 ; 146 p.

Agostino : De vera Religione, Introduzione, traduzione e commento a cura di P. DOMENICO BASSI (Pensatori antichi e moderni n° 24). Firenze, La Nuova Italia ; 1938, 1952 ; 20 × 13, 135 p.

Augustino : La Città di Dio, Introduzione, traduzione e commento a cura di DOMENICO PESCE (Pensatori antichi e moderni, n° 47). Firenze, la Nuova Italia, 1954 ; 20 × 13, 106 p.

Augustinus : Bekenntnisse, ausgewählt, eingeleiteit und mit Anmerkungen versehen von KARL GROSS (Am Born der Weltliteratur, B. II). Bamberg, Bayerische Verl., 1954 : 18 × 12, 5 ; 61 p.

Augustinus (Aurelius) : **Bekenntnisse,** übertragen von CARL JOHANN PERL, Paderborn, F. Schöningh, zweite Auflage, 1953 ; 17 × 11, 411 p.

Augustinus (Des heiligen) Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet von HUBERT SCHIEL Freiburg, Herder ; dritte, verbesserte Auflage, 1952 ; 20 × 12, 5 ; 412 p.

Augustinus (Aurelius) : **Die Lüge** und **Gegen die Lüge,** übertragen und erläutert von PAUL KESELING. Würzburg, Augustinus Verlag, 1953 ; 21, 5 × 14, 5 ; 158 p.

Augustinus (Aurelius) : **Die Ordnung,** Erste deutsche Übertragung von CARL JOHANN PERL (A. Augustinus'Werke in deutscher Sprache). Paderborn, F. Schöningh, 1952, 22 × 14, 111 p.

Augustinus : Von den Ursachen der grösse Roms (De Civitate Dei, Buch V), ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von KARL GROSS (Am Born der Weltliteratur, B 7). Bamberg, Bayerische Verl., s. d. 18 × 12, 5 ; 37 p.

Augustinus, Voordrachten gehouden bij de Viering van de Zestienhonderdste Geboortedag van Augustinus, in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 november 1954, door : De Rector Magnificus W. J. W. KOSTER, EPHREM HENDRIKX, CHRISTINE MOHRMANN, W. F. DANKBAAR (Scripta Academica Groningana). Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1954 ; 24 × 15, 7 ; 42 p.

BALOUT (Lionel) et LEGLAY (Marcel) : **L'archéologie algérienne en 1953** (Gouvernement Général de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts, Service des antiquités), Alger, 1954, 24 × 16, 40 p.

Bénédictins de Paris : Vies des Saints et des Bienheureux, tome XI, Novembre. Paris, Letouzey et Ané, 1954, 23 × 15, 1042 p.

BERLINGER (Rudolph) : **Das Nichts und der Tod.** Frankfurt am Main, Klostermann s. d. ; 21, 5 × 11, 5 ; 197 p.

BONSIRVEN (Joseph, S. J.) : **Epîtres de saint Jean** (Verbum salutis), Paris, Beauchesne, 1954, 18 × 12, 280 p.

BOYER (Charles, S. J.) : **Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.** Rome, Office du Livre cath., nouvelle édition, 1953, 25 × 18, 211 p.

Catholicisme, Encyclopédie, par G. JACQUEMET, fasc. 14 (Ère-Évangile), et fasc. 15 (Évangile-Félix). Paris, Letouzey et Ané, 1954, 28 × 20, 768 et 1152 col.

un sens aristotélicien en appliquant les catégories d' « acte » et de « puissance » aux forces respectives du sperme et du sang, des astres et des éléments, des esprits et des corps. Et ainsi l'originalité propre de la doctrine d'Augustin sur le développement des organismes tomba dans l'oubli.

4. *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*, par Luigi STEFANINI, p. 55-68.

Le sens de la philosophie moderne et contemporaine peut se ramener à deux positions contradictoires : d'une part, on affirme la *raison contre la personne* de l'autre, on affirme la *personne contre la raison*. La philosophie de saint Augustin aidera à sortir de ce dilemme, car, en elle, la raison ne se pose jamais dans l'abstrait, sans se personnifier dans l'acte de pensée spirituelle : « *mens quae seipsam in seipsa colligit* » ; ni non plus la personne n'est jamais posée de façon irrationnelle, en dehors du verbe mental dans lequel elle se reconnaît et se possède. Avec saint Augustin, on peut surmonter *l'idéalisme classique* où l'individualité du moi pensant se résolvait en une notion abstraite d'intelligibilité pure ; et par elle on pose le fondement du *réalisme chrétien* selon lequel l'« Idée» en se réalisant en Dieu et dans l'homme, fonde le caractère substantiel de l'être personnel.

La doctrine augustinienne de l'illumination pourrait signifier un retour à l'idéalisme classique et, par suite, à l'ontologisme, si on ne l'interprétait pas en un sens thomiste.

5. *Saint Augustin et la philosophie contemporaine*, par F.-J. THONNARD, p. 69-80.

On observe deux courants dans la philosophie contemporaine : un courant d'inspiration scientifique, un courant préoccupé de l'existence et de l'esprit. En ce dernier l'influence augustinienne est principalement manifeste, comme le prouvent les deux congrès de Paris et de Rome.

La philosophie de l'esprit connaît un renouveau de la métaphysique, fondée sur l'intuition de notre moi spirituel qui se rattache à saint Augustin (Sciacca). L'expérience fondamentale de l'être total chez L. Lavelle trahit une parenté avec Augustin ; de même la théorie moderne de la personne (L. Stefanini). On trouve une inspiration augustinienne chez R.-L. Senne et M. Scheler. Par ailleurs, l'existentialisme actuel (Heidegger, Jaspers, Kierkegaard) pose le problème philosophique comme Augustin ; il reconnaît un rôle à la foi (Fabro) ou conduit à la foi (Carlini). L'augustinisme n'est pas à l'origine de la philosophie d'inspiration scientifique ; les analyses augustiniennes de la vie profonde offrent cependant à la psychanalyse freudienne ce qui lui manque. Sa conception du temps, synthétisant l'aspect physique et l'aspect psychologique, rejoint celle des modernes.

Classics of Religious Devotion, Extr. of six distinguished writers (ch. I: **Augustine's Confessions**, by JOHN WILD). Boston, The Beacon Press, 1950 ; 21,5 × 14,5 ; 117 p.

CRANNY (Rev. Titus, S. J.) : **The moral Obligation of Voting** (Studies in Sacred Theology, II ser. nº 70). Washington, The Catholic University of America Press, 1952 ; 23 × 15, 5 ; 152 p.

CROMBIE (A. C.) : **Augustine to Galileo**, The History of Science A. D. 400-1650. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, 21 × 14, 436 p.

DANIEL (Yvan) et LE MOUEL (Gilbert) : **Le ciel, c'est les autres**. Paris, Éditions ouvrières, 1954, in-8º, 288 p.

DESPOIS (J.) : **Louis Leschi** (Gouvernement Général de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts, Service des antiquités). Alger, 1954, 20 × 16, 40 p.

Dictionnaire de la Bible, Supplément, sous la direction de L. Pirot et A. Robert, fasc. XXVII (Mandéisme-Médiation). Paris, Letouzey et Ané, 1954, 28 × 20, 1024 col.

Dictionnaire de Droit canonique, sous la direction de R. Naz, fasc. XXX (Impuissance-Intérêt) ; fasc. XXXI (Interférences-Juridiction). Paris, Letouzey et Ané, 1953 et 1954, 28 × 20, 1528 et 256 col.

DOMS (Herbert) : **Vom sinn des Zölibats**. Münster, Regensburg, 1954, 18 × 10, 68 p.

DORENKEMPER (Mark C. PP. S.) : **The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles** (Paradosis IX). Freiburg Switz, The University Press, 1953, 24 × 16, 234 p.

DUMERY (Henri) : **Foi et interrogation** (coll. Notre Monde). Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12, 178 p.

DURKIN (F. Eugène) : **The theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine**, dissertatio 23 ad lauream, Pontificia Facultas theologica, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1952, 23 × 15, 161 p.

FONDEVILA (Josepho M., S. J.) : **Ideas trinitarias y cristologicas de Marcello de Ancyra**, dissertatio in Facultate theologica Gregoriana Romae. Madrid, 1954, 23 × 17, 68 p.

FUERST (Adrian, O. S. B.) : **The Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270** (Studies in Sacred Theology, dissertation 62, II ser.). Washington, The Catholic University of America Press, 1951, 23 × 15, 259 p.

FÜLÖP-MILLER (René) : **Die die Welt bewegten** : Antonius, Augustinus, Franciscus, Ignatius, Therese. Salzburg, Otto Müller, 1952 ; 21,5 × 13,5 ; 530 p.

GALLUS (Tiburtius, S. J.) : **Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina**, Pars posterior : ab anno 1660 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854). Roma, Édit. di Storia e Literatura, 1954, 25 × 18, 383 p.

GEORGE (Augustin, S. M.) : **L'Évangile de Paul**, Guide de lectures pour les Épîtres de saint Paul. Paris, Équipes enseignantes, 1954 ; 21 × 15, 5 ; 88 p.

GODOY (Armand) : **Bréviaire**, poèmes. Paris, Grasset, 1954, 18 × 12, 127 p.

GRABOMSKI (Stanislaus J.) : **The All-Present God**, a study in St. Augustine. St. Louis, Herder, 1954, 22 × 14, 327 p.

Gregory of Nyssa St., The Lord's Prayer The Beatitudes, traduction and notes by GRAEF (Hilda C.) ; A. C. W. XVIII. Westminter (Maryland) The Newman Press ; London, Longmans, Green and Cº, 1954, 22 × 14, 210 p.

GUARDINI (Romano) : **La puissanec**, Essai sur le règne de l'homme, traduction par J. Ancelet-Hustache. Paris, Édit. du Seuil, 1954, 16 × 14, 118 p.

GUITTARD (Louis) : **Pédagogie religieuse des adolescents**. Paris, Édit. Spes, 1954, 21 × 15, 300 p.

Hamelin (o.) : La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, avec introduction par EDMOND BARBOTIN (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris, Vrin, 1953, 23 × 15, 95 p.

HENRY-COUANNIER (M.) : **Saint François de Sales et ses amitiés**. Paris, Castermann, réédition, 1954, 21 × 15, 384 p.

HERING (Hyacinthus, O. P.) : **Estne « amplexus reservatus » intrinsece malus ?** (Extr. Monitor, 1954, III). Romae, Desclée, 1954, 23 × 17, 25 p.

HUBER (Dr. Max) : **Eduard von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie**, Winterthur, 1954, 21 × 15, 143 p.

HUBY (Joseph) et DUFOUR (Léon-Xavier) : **L'Évangile et les Évangiles** (Verbum salutis). Paris, Beauchesne, 1954, 18 × 12, 304 p.

HUHN (Josef) : **Der geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius.** Würzburg, Echter, 1954, 24 × 16, 290 p.

JANSSENS (Louis) : **Droits personnels et autorité** (Questions de morale). Louvain, Nauwelaerts, 1954, 20 × 13, 79 p.

KLIBANSKY (Raymundus) . **De Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages.** I : Outliness of a Corpus Platonicum Medii Aevi, London, The Warburg Institute, 1951, 24 × 16, 58 p., 5 pl.

La Biblia, Illustracio' pels Monjos de Montserrat, xxv-3, **Els Nombres-El Deuteronomi**, per Dom BONAVENTURA UBACH. Monestir de Montserrat, 1954, 28 × 21, 330 p.

Liberté et vérité, par plusieurs professeurs de l'Université de Louvain (Bi-centenaire de Colombia University). Louvain, Nauwelaerts, 1954, 20 × 14, 188 p.

LUDWIG (Joseph) : **Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese** (Neutestamentliche Abhandlungen von Pr. Meinerts : XIX Band, 4 Heft). Münster Westf., Aschendorffsche Verl., 1952 ; 24,5 × 16,5 ; 112 p.

MACCARRONE (Michele) : **Vicarius Christi**, Storia del titolo papale. Roma, Lateranum (Facultas theologica pontificii Athenaei lateranensis), 1952, 25 × 18, 318 p.

MADOZ (F., S. J.) : **Fuentes teologico-literarias de San Julian de Toledo.** Roma, Gregorianum (XXXIII-1952), 23 × 19, 18 p.

MALEVEZ (L., S. J.) : **Le message chrétien et le mythe**, La théologie de Rudolf Bultmann (Museum Lessianum, sect. théol. nº 51). Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 23 × 15, 167 p.

Marie et l'Église, Bulletin de la Société française d'Etudes mariales, 11-1952. Paris, Lethielleux, 1953, 24 × 16, 106 p.

MASSERON (Alexandre) : **La légende franciscaine** (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops). Paris, A. Fayard, 1954, 18 × 12, 375 p.

MAYER (Frederic) : **A History of Ancient and Medieval Philosophy.** New-York, American Book Compagny, 1950, 23 × 15, 546 p.

MELLER (Bernhard) : **Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly.** Freiburg, Herder, 1954, 22 × 16, 346 p.

MUNICH (Madeleine) : **Regarde et cherche.** Paris, Édit. ouvrières, 1954, in-16, 128 p.

NOORDENBOS (Dr. O.) : **Plan en Gericht, Augustinus** (Gastmaal der Eeuwen). Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1952, 21 × 14, 58 p.

ŒCHSLIN (Raphaël-Louis, O. P.) : **Louis de Grenade ou La rencontre de Dieu** (Le Rameau). Paris, Édit. du Rameau, 1954, 19 × 15, 166 p.

O'MEARA (John J.) : **The Young Augustine** : The Growth of St. Augustine's Mind up to his conversion. London, Longmans Green, 1954, 22 × 15, 215 p.

ONGARO (Sac. Giov.) : **Salterio Veronese e Revisione agostiniana** (Estrat. dal Tesi di laurea, Biblica, 35, 1954). Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1954 ; 24 × 15, 5 ; 31 p.

PARIS (Pierre, P. S. S.) : **Les hymnes de la liturgie romaine.** Paris, Beauchesne, 1954, 18 × 12, 143 p.

PÉPIN (O.) : **Recherches sur le sens et les origines de l'expression « Cœlum cœli » dans le Livre XII des « Confessions » de saint Augustin** (Extrait de l'Archivum Latinitatis Medii Aevi, xxiii-3, 1953). Bruxelles, Secrétariat administratif de l'U.A.I., 1953, 25 × 17, 89 p.

Plato latinus : Vol. II : **Phaedo, interprete Henrico Aristippo**, edidit et praefatione instruxit Laurentius MINIO PALUELLO, adjuvante H. J. DROSSAART LULOFS (Corpus Platonicum Medii Aevi, édit. ab RAYMUNDO KLIBANSKY, pr. in Universitate Mc Gill, Montréal). London, The Warburg Instit. 1950, 25 × 19, 156 p.

Plato latinus : Vol. III : **Parmenides** (usque ad finem 1ae hypothesis) **et Procli commentarium in Parmenidem**, ediderunt, præfatione et adnotationibus instruxerunt RAYMUNDUS KLIBANSKY et CARLOTTA LABOWSKY (Corpus Platonicum Medii Aevi, edit. ab RAYMUNDO KLIBANSKY prof. in univers. Mc Gill, Montréal). London, The Warburg Institute, 1953, 25 × 19, 138 p.

Psalmen (Buch der...) nach der neuen Fassung in deutscher Sprache (cum textu latino s. c. d. novam interpretationem Pii Papae XII) von KARL JOHAN PERL. Graz-Wien, Styria steirische Verl. 1947, 2 Auflage 1951, 19 × 12, 464 p.

RÉGNIER (J.) : **Le sens du péché.** Paris, Lethielleux, 1954, 20 × 13, 123 p.

RIQUET (Michel) : **L'Église et la Vierge.** Paris, Édit. Spes, 1954, 18 × 12, 220 p.

RONDET (Henri) : **Saint Joseph,** Textes anciens et Introduction. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12, 158 p.

Rosmini (Antonio) : **Anthologie philosophique,** Introduction de RÉGIS JOLIVET (Problèmes et Doctrines). Paris-Lyon, E. Vitte, 1954 ; 22,5 × 14; 510 p .

SEVERIANO DEL PARAMO (S. J.) : **El problema del sentido literal pleno en la sagrada Escritura** (Leccion inaugural del cursu academico). Comillas, Universidad pontificia, 1954, 17 × 24, 56 p.

SHEED (F. J.) : **Les saints ne sont pas tristes,** trad. de l'anglais par J. Mignon. Paris, Bonne Presse, 20 × 14, 221 p.

SIMON (Paul) : **Aurelius Augustinus, Sein geistiges Profil.** Paderborn, F. Schöningh, 1953, 21 × 14, 202 p.

SION (M. S. de) : **Le Vénérable Libermann.** Paris, Édit. Spes, 1954, 18 × 11, 224 p.

SIRO CONTRI : **La Reforma della Metafisica** (Notiziario Criterion). Milano, Éd. Criterion, 1951, 24 × 17, 48 p.

SOLAGES (Mgr de) : **Le livre de l'espérance,** L'âme, Dieu, la destinée, Éternelles questions sous la lumière de ce temps. Paris, Éd. Spes, 1954, 22 × 14, 284 p.

Stein Edith : par une moniale française (La Vigne du Carmel). Paris, Éd. du Seuil, 1954, 19 × 14, 200 p.

STROICK (Clemens, O. M. I.) : **Heinrich von Friemar,** Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik. Freiburg, Herder, 1954, 22 × 16, 286 p.

TAVARD (Georges) : **A la rencontre du Protestantisme.** Paris, Le Centurion, 1954, 19 × 14, 141 p.

Tertullian 's (Q. S. Fl.) Treatise against Praxeas, Texte, Introduction, Traduction et Commentaire, by ERNEST EVANS. London, S. P. C. K., 1948, 22 × 12, 342 p.

Tertullian's Tract on the Prayer, The latin Texte with critical Notes, an english Translation, an Introduction and explanatory Observations, by ERNEST EVANS. London, S. P. C. K., 1953, 22 × 14, 70 p.

TIBERGHIEN (Ch. P.) : **Sens chrétien et vie sociale.** Paris, Édit. ouvrières, 1954 ; 22,5 × 14 ; 270 p.

TRÉMEAU (M., O. P.) : **Pédagogie catéchistique.** Langres, Ami du Clergé, 1954, 18 × 12, 275 p.

Unser Geschichtsbild, Wege zu einer universalen Gschichtsbetrachtung, Mit Beiträgen von HERMANN BENGTSON ; KARL BOSL, HEINZ GOLLWITZER, ERNST KLEBEL, FRANZ SCHNABEL, MAX SPINDLER, JOHANNES SPORL, JOHANNES STRAUB. München, Bayerischer Schulbuch, 1954 ; 23,5 × 15,5 ; 189 p.

VALENTINI (Eugenio) : **Il sistema preventino della beata Verzeri** (Salesianum). Torino, Soc. Edit. Internat. 1952, 24 × 14, 42 p.

VALENTINI (Eugenio) : **La direzione spirituale dei giovani nel pensiero di Don Bosco** (Salesianum). Torino, Soc. Edit. Intern. 1952, 24 × 17, 43 p.

VAN BAVEL (Tarcisius, O. E. S. A.) : **Recherches sur la christologie de saint Augustin** : l'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin (Paradosis). Fribourg (Suisse), Edit. universit., 1954, 24 × 16, 189 p.

VAN ROO (W. A., S. J.) : **Infants Dying Without Baptism** : A Survey of recent Literature and Determination of the State of the Question (Gregorianum XXXV, 3). Roma, Gregor. 1954, 70 p.

VOLPI (Italo) : **Communione e salvezza in S. Agostino.** Una controversia durante el Concilio di Trento e la Rinascitá scolastica (Mysterium). Romæ, Officium Libri Catholici, 1954, 24 × 18, 145 p.

VONA (Costantino) : **Omilie mariologiche di S. Giacomo di Sarug**, Introduzione, Traduzione dal siriaco e Commento (Fac. Theol .Pont. Later.). Romæ, Lateranum, XIX-14, 1953, 25 × 18, 318 p.

VOOGHT (Paul de...., O. S. B.) : **Les sources de la doctrine chrétienne**, d'après les théologiens du XIV[e] s. et du début du XV[e], avec le texte intégral des XII premières Questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317). Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 23 × 15, 495 p.

WEYERGANS (Franz) : **La route et la maison.** Paris, Castermann, 1953, 20 × 13, 174 p.

WU (John) : **Par delà l'Est et l'Ouest**, Trad. de l'anglais par Franz Weyergans. Paris, Castermann, 1954, 22 × 15, 272 p.

XIBERTA (Bartholomé-Maria, O. C.) : **El Yo de Jesucristo**, Un conflicto entre dos cristologias, Barcelona, Herder, 1954, 17 × 11, 172 p.

Wilmaert (André, O. S. B.) 1876-1941, Bibliographie sommaire des travaux du P..., par J. BIGNANI, ODIER, L. BROU, O.S.B., A. VERNET (Sussidi Eruditi n° 5). Roma, 1953, Edizioni di Storia e Letteratura, 25 × 17, 145 p.

ZIEGLER (Adolf Wilhelm) : **Stimmen aus Völkerwanderung**, Eine Auswahl von Texten aus der lateinischen altchristlichen Literatur. Regensburg, Jos. Habbel, 1950, 18 × 12, 154 p.

Le Centre National de la Recherche Scientifique publie :

PHILOSOPHIE

I. — *PUBLICATIONS PÉRIODIQUES*

Bulletin analytique : 3[e] partie trimestrielle consacrée à la Philosophie. Abonnement annuel : France : 2.000 fr. Étranger : 2.500 fr.

— Abonnement aux tirages à part : France : 800 fr. Étranger : 1.000 fr.

VENTE : Centre de Documentation du Centre National de la Recherche Scientifique, 16, rue Pierre Curie, Paris (5[e]). C.C.P., Paris 9131-62. Tél. : Danton : 87-20.

II. — *PUBLICATIONS NON PÉRIODIQUES*

LANGEVIN, **Les œuvres scientifiques**, broché : 2.000 fr., cartonné : 2.400 fr.
PERRIN, **Les œuvres scientifiques**, broché : 1.500 fr., cartonné : 1.800 fr.
COHEN et MEILLET, **Les Langues du Monde** (2[e] édition) : 6.400 fr.

VENTE : Librairie Honoré Champion, 7, Quai Malaquais, Paris, Libraires et particuliers.

Service des Publications du Centre National de la Recherche Scientifique, 45, rue d'Ulm, Paris (5[e]), C.C.P. : Paris 9061-11. Tél. : ODEon 81-95 particuliers seulement.

III. — *COLLOQUES INTERNATIONAUX*

Sciences Humaines :

I. **Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV[e] et XVI[e] siècle** : 1.800 fr.
II. **Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI[e] siècle** : 1.500 fr.
(Le colloque L. de Vinci est en vente aux Presses Universitaires de France.)
VII. **Sociologie comparée de la famille contemporaine**, en préparation.

VENTE : Service des Publications du Centre National de la Recherche Scientifique, 45, rue d'Ulm, Paris (5[e]).

Directeur : Albert G. de VEER, A. A. *Le Gérant :* G. M. FOLLIET.

Nihil obstat : Vesontione, die 18 martii 1955. A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST, — BESANÇON. Dépôt légal 1955, 1[er] trimestre. — N° 2395.